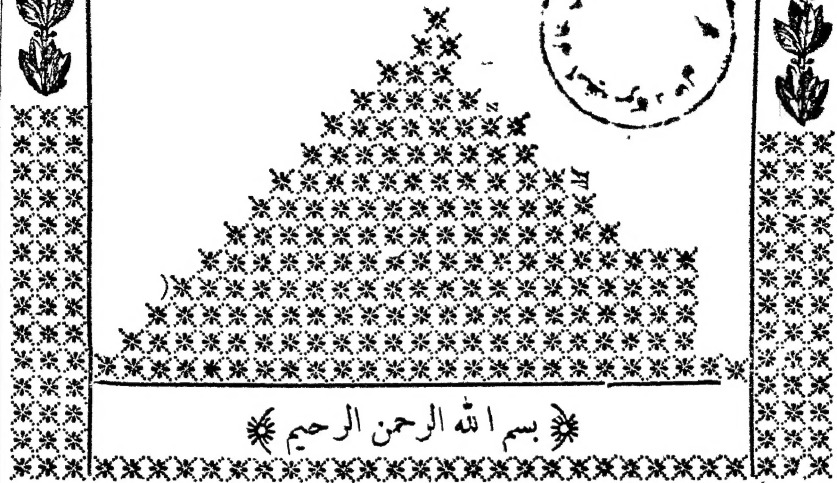


تمت بحمد الله تعالى



بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم يا مفردا بالازلية والقدم * ويا مفيض الكون على من ائسم بسمه
العدم * يا من النوال والجود شانه * ووجود الحوادث حجتة وبرهانه
واقاضة الكمالات على الممكنات رحمة واحسانه * وتصريفها في الاحوال
والاطوار قدرته وسلطانه * نحمدك تحميدا كثيرا * ونمجذك تمجيدا
كبيرا * على ما كرمتنا باجزل الائك * وخصصتنا بافضل نعمائك * وخلصتنا
من مهاوي الجهالة والضلالة بلطفك وعطائك وفضلك وبهائك * حيث
لخصت لنا طريق معرفتك على لسان انبيائك * وذكرك لنا بان المهتدي هو المقتدي
بهدي اولئك * وفطرنا على فطرة نهتدي بها الى سواء الطريق * وجعلتنا على
سبل سلوك منا هج التحقيق * وذلك بان مننت علينا بنور من انوارك نهتدي
به في التفكير في اسرار ملكك وملكوتك * ونوصل به الى الاطلاع على

آثار عزتك وجبروتك * فسيجأ بك ما منع سلطانك * وما رفع شأنك *
 وما نفع امتنانك * لانخصي ثناء عليك * ولا تهدي الا الاعتراف بالعجز اليك *
 ثم تحف صلوات صلواتنا في جلواتنا و خلواتنا الى نحيك و هيبك *
 وصفيك و نجيبك * افضل الرسل * وموضع السبل * ومبعد من ساعدتهم
 السعادة من المهالك * ومنفذ من وافقهم التوفيق الى اقصد المسالك *
 الذي اكرمه الله الى ان اخدمه افضل الملائك * صلى الله عليه صلوة متوافرة
 متواترة لانتفاء لاعدادها * ولا انتفاء لامدادها * وعلى جميع اخوانه
 من النبيين * وعلى آله الطاهرين * واعوانه واتباعه من الصديقين
 والشهداء * وصالحى المؤمنين الى يوم الدين * وبعد * فان جملة الآراء
 تطابقت و جملة العقلاء توافق على ان لا سعادة للانسان وراء معرفة
 مولاه قد رمدوره * وحسب منشوره بما عليه من نعوت كماله وصفات
 جلاله * ولا سبيل اليها الا بالتأمل في مخلوقاته * والتفكر في مصنوعاته *
 ولكنه مهوى سميق بعيد المرام * قد هلك فيه ممن سلك اقوام * وبحر عميق
 موج * فاض ممن خاض فيه افواج * فلا يرجى لكل سائح فيه الوصول
 الى المامن والمناص * ولا يظن لكل سائح فيه السلامة والخلاص * اذا الامور الالهية
 عويصات تتالي ان تستقل باذراكها عقول البشر * ومعضلات لا يتأتى ان يتوصل
 اليها بمجرد الفكر والنظر * ولهذا تحزبوا فيها احزابا * وصاروا للاراء المتخالفة اصحابا
 فمن ناج فاز بمبتغاه * وهالك جاير (١) بغصة هواه * فمنهم من لا يوبه بحالم *

(١) جائر اي مائل عن الحق * ولا يوبه اي لا يبالي به ولا يلتفت اليه ١٢ مجمع

ولا يعتني بهم لخافة مقامهم ❦ لكن معظمهم وهم المتسمون بالفلاسفة
قد تعمقوا في النظر والاستدلال ❦ وجعلوا العقل في حقائق الامور وان
كانت من الالهيات حاكما على الاطلاق مدركا بالاستقلال ❦ ولم يلفتوا
الى ما نطق به الوحي الصريح ❦ مع ان ما يخالفه ليس مقنضي النظر الصحيح
فلماذا زلوا في بعض المواضع عن الصراط المستقيم ❦ وصلوا عن الطريق
القويم ❦ فاسسوا مباني اصولا ❦ ووضعوا ابوابا وفصولا ❦ مخالفة لما تطابقت
عليه انظار الملمين ❦ وتوافقت عليه اقوال النبيين ❦ وقد يقع لبعض طلاب
العلم الناظرين في اقوالهم في بادي النظر ومبادئ الفكر تردد بلا ميلان
الى صحة ما رتبوه وقطعته ❦ وصدق ما فرغوا عليه وحقيقته ❦ فلماذا اهتم
ائمة الدين الذين ابون عن عقائد المؤمنين بنقل مذاهبهم ❦ والتنبيه على مواقع
الخطا في دلائلهم ومطالبهم ❦ ولما شرفني الله تعالى بخدمة العلماء ❦ ويسر لي
الاطلاع على بعض حقائق كلام الازكيا ❦ ووقفني بعنايته على ان كلام اي
الحزبين احق ❦ وبالقبول والاتباع اولى واخلق ❦ كان برهة من الزمان
يتلجج في صدري ويتخالج في قلبي ان اكذب في المسائل الالهية وما يتعلق
بها بعض ما تقرر لي ونحقيق عندي لعله يكون وسيلة الى رضى مولاي
وذخرا الى اخراي واولاي ❦ ولكنه كان يعوقني عن ذلك عدوان
زمني الذي لا اشتكى منه الا الى ربي وليتني ادرى لما يصنع بي ما ذا جرى
وذنب ❦ وهكذا كان يفنى الايام وكنت ابقى محروما عن هذا المرام الى
ان اشار الي مولانا مولى الثقلين مالك ملوك الخافقين سلطان سلاطين

العالم المقيد برقة رقيقته ولالة الامم قاصع منخ الكفار يا لهية المتينة
والرأي الرزين * قانع عرق الاشرا بالشوكة المكنية والفكر الرصين
عتاة الولاة لانحرافهم عن سمت طاعته غياه اذلاء * وعراة الرعاة لانحرافهم
في سبط عيود يته سراه اجلاء * ملأ الله العالم علما واماينا بيمانته وبركانه
وواسع فيه امنا واما بنا بسكناته وحركاته * لطيف الله المحض لاهل التوحيد
والايمان * قهر الله التيجت على ارباب الشرثو الظفیان : المحقق لاسرار نص
ان الله يامر بالعدل والاحسان : خليفة الرحمن صاحب الزمان السلطان ابن
السلطان والحقان ابن الحقان ابو الفتح محمد بن مراد خان : لازالت الاقدار كما
هي الآن : على طبق ما يهواه : ووفق ما يرضاه الى آخر الدوران : وابد الله
تعالى لواء خلافته معقودا بالسعود : وربط اطنا بخيام سلطنته باوتاد
الخلود : وهذا دعاء اهل الايمان قاطبة في القيام والقعود والركوع
والسجود : ومثل هذا الدعاء عند الملك المعبود غير مر دود : واشارته
العالية نافذة في مشارق الارض ومغاربها : وماضيه في اقاصي الاقطار وافاتها
ان انظر في الرسالة المسماة (بتهايت الفلاسة) التي فيها الامام الهمام
قدوة الائمة العظام مرشد طوائف الانام * حجة الاسلام * العالم الرباني *
شيخنا الصمد اني ابو حامد محمد بن محمد الغزالي رحمه الله تعالى واكتب على
اسلوبه مايسمع لي ويظهر عندي في كلام القريقين وقواعد الطريقين من
جهات التضعيف والترجيح والابطال والتصحيح * واني لثلي رتبة ان
احكم بين هؤلاء المر اجيج * ولكن لما كان الامر واجب الاتباع * وبما لارخصة

شرعوا عقلا ان لا يطاع ❀ تجاذب رأيا الاقدام والاحجام ❀ وتجاوب عزما
التسويق والانتقام ❀ فرائض اقدم رجلا واوخر اخرى ❀ اتردد بين الامرين
ايها اخرى ❀ حتى امرت بلسان الالهام ❀ لا تكون من الاوهام ❀ ان اتبع النص
القاطع ❀ النطق بان امثال حكم اولى الامر لطاعة الله ورسوله رد يف وتابع
فلاح لي ان لا فلاح الا بالاثمار للامر الاعلى ❀ وانه الواجب الاقدم
واللازم الاولي ❀ فاستخرت وشرعت فيه مع وهن البني ❀ وضعف القوى ❀
وتوزع البال ❀ وتشتت الحال ❀ لاسباب لا يبرح الا بواحد منها هواني كنت
اذ ذاك متجاوزا منتصف العشر التي هي معترك المنايا ❀ ووافقه رقاب البرايا ❀
مترقبا وقنا فوفا وصول رسول الرب اما بشير او نذير ❀ واي خطب اهون
من هذا المن كان يخطر العاقبة خيرا ❀ فاعجلني الوقت عن الاستقصاء في
الكلام ❀ وايراد كل ما يتعلق بما اضعه من المباحث على التمام ❀ من النقص
والايرام ❀ والهدم والاحكام ❀ فوافقت طريقة الامام المرشد في الاصل
لكن لا بطريق التقليد بل بمقتضى التحقيق والبحث ❀ او بما هو شريطة المناظرة
والبحث ❀ فان التقليد في امثال هذا من مزاله الجدو سفالة التحت ❀ فاقصرت
على ايراد ما تحقق عندي وتقرر لدي ❀ وانضح لي وزال خفاؤه علي ❀ مما في
كلام الفلاسفة من الضعف والاختلال ❀ او مما هو مظنة الاشتباه
والاشكال ❀ فان المظنة معهم مفهودة ❀ والمباحثة معهم غير بعيدة ❀ اذ ليس
لهم تعويل الاعلى المقدمات العقلية ❀ وتعرج الاعلى الانظار الفكرية ❀ فاذا
انقطعوا عن اتمام واحد من الامرين فقد اضمحل ما اوردوه ❀ بلكية ❀ وما

ارباب الملة فلمهم في اكثر الالهيات دلائل نقيه قطعية . لامجال للقدح فيها
اذ هي وان كانت ايضا مبنية على انظار العقل . حيث لا يمكن ثبوت صدق
المنقول عنه الا بالعقل . ولا بد منه لكن براهين صدقه صارت من الوضوح
الى حيث لم يبق الافتقار الى المحاجة مع منكرها بالمقاولة باللسان . بل المقاتلة
معه بالسيف والسنان . فلي نقد برالزامهم في انظارهم . واخامهم في افكارهم
لا يتطرق خلل الى مطالبهم التي شدد اركانها وشيد بنيناها . بقوا طع
المعجزات . وسوا طع البينات . وشرطت على نفسى عند ما شرعت في هذا
الخطب الخطير والامر الكبير ان لا اثبت في هذا الكتاب . الا ما ثبت
عندي بالقطع انه الحق والصواب . وان لا اورد في معرض الاعتراض
الا ما كان في الواقع موقعا للاشكال والارتياب . وان لا اجيب داعي
النصب اذا دعاني الى الجور والاعتساف . وان لا اميل بشئ من المقتضيات
عن جادة الانصاف . وسألت الله تعالى متضرعا مبتهلا متخشعا منذللا لآلونه
بالتوفيق على الاتمام . والصون عن الخطاء والخلل في الفهم والكلام
ولما تم بعناية الله تعالى منظويا على النكت السرية . ومحتورا على المباحث
السنية . صدق رجائي ان يكون نافعا لي في الاولى والاخري . فسموت
به نخرا وسميته ذخرا . ورأيت مقصوده . كالاصل على عشرين مجتامورا
فيها المسائل الموردة ثمه من غير تغيير في اصولها الا يسيرا . ولكن جعلت
بين سوق الكلام في الاثبات والرد هنا وtheme بونا بعيدا وفرقا كثيرا . والله المستعان
على كل ما يهول . وهو حسبي ونعم المستول . ولتهد قبل الانوض في مقصود

الكلام مقدمة نافعة في الوصول الى المرام * دافعة لكثير من تشاوش الاوهام *
وهي ان الوهاب الحكيم عز شأنه اعطى الانسان عدة قوى ظاهرة وباطنة
جسمانية ونفسانية يترتب على كل منها نوع من الآثار ويتم بها ما لا بد منه وبهمه
او يفيد في حصول اغراضه وما ينبغي في نشأته الاولى والاخرى ولكنه جلت
قدرته اقتضت حكمته ان لا يبلغ قدر هذه القوى مبلغا يترتب عليها جميع
مراتب تلك الآثار بل يقصر عن نهاياتها فلا قوته البصرية تفي بابصار كل ما يمكن
ان يضر ولا قوته السمعية بسماع كل ما يمكن ان يسمع ولا قوته الجذبية يجذب
كل ما يهواه ولا قوته الدافعية بدفع كل ما لا يرضاه الى غير ذلك من قواه فقوته
الادراكية ايضا اعتنى عقله وان كانت اتم قواه واقواها ليس من شأنها ان تدرك
حقائق جميع الاشياء واحوالها حتى الامور الالهية اذ راك قطعيا لا يبقى معه
ارتباب اصلا كيف والفلاسفة الذين يدعون انهم علموا غوامض الالهيات
باستقلال العقل ويزعمون ان معتقداتهم تلك يقينية وان كانوا اذ كباء اجلاء
قد عجز واعز تحقيق ما يبرأى اعينهم ومشاهد ابصارهم وهو الجسم المحسوس
حتى اختلفوا في حقيقته فذهب جمهورهم الى ان اصل تركيبه من الهوى والصورة
وذهب عظيمهم الذي هو افلاطون الى انه ليس في الاجسام هوى وصورة بل
الاجسام التي ليست مركبة من اجسام مختلفة الطبايع وهي اركان العالم
كلما والنار مثلا اشياء بسيطة هي هذه المتصلات كما هي عند المحسوسين
الاجسام السفلية مركبة من العناصر الاربعة المشهورة وذهب ذمقراطيس
الى ان الاركان مركبة من اجزاء بالفعل في اجسام صغار صلبة غير

قابلة للانقسام بل لم في حقيقة النفس اختلاف كثير بحيث لا يسع تفصيله
 الا بمجد كبير واستدل كل واحد على مذهبه بما هو ليس بقطعي وابطل
 دليل غيره فلم انهم ما قدروا على معرفة شئ من الاجسام معرفة تامة
 مزيلة للاشتباه ولا على معرفة نفسهم التي هي اقرب الاشياء منهم فمن كان
 مبلغ علمه انه ما عرف حقيقة ذاته ولا حقيقة بنية باخذ هايده وينظر اليها
 اليها بعينه ويبدل غاية جهده في التفكير فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها كيف
 يظن هو بنفسه او غيره به انه قد وقف باستقلال عقله واستبداد فكره
 وقوافل قطعا على اسرار احوال الصانع ذي العزة والجبروت واحاط
 احاطة تامة بدقائق الملك والملوك وكثيرا ما يطهر تنخص نازل المرتبة
 في الفطنة والذكاء قليل المعرفة بالاشياء ممن يلعبون باللعب غرائب صور
 يقضى منها العجب وتخيير في كيفية حالها العقول ولا يتيسر لاحد بمجرى الفكر
 الى حقيقتها الوصول افجائب شان الله تعالى وصفاته وغرائب مصنوعاته
 صارت اهون مراسا من تمويه هذا العاجز الدليل كلا فان بعضا منها وان كان
 مما يستقل العقل فيه باقامة الدليل فكثير منها لا يهتدى فيه الى سواء السبيل
 الا المؤيد من الملك الجليل بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة الدالة
 على صدقه في اقواله ورشده في افعاله فان هذا هو المتمسك الوثيق
 وبان يورثه العاقل للاعتصام به حقيق والمنكر لظهورها من الانبياء ولد لانتها
 على صدقهم بان يطرح عن درجة الخطاب معه خلق واما ما يورد المستبدون
 بالعقل فيما يخالف قطعيات الشرايع ويدعون انها دلائل قطعية وهي غير مسلمة لهم فان

الوهم في الالهيات من احم قوي للعقل بحيث تشبه كثيرا احكامه باحكامه
ويتعسر جدا التمييز بينها ولا تخلص عن هذا الا بالرجوع الى ذلك المتمسك
الوثيق . وليس له سوى ذلك طريق . ومن اقتحم البحر الخضم بدون
السفينة فهو لا بد غريق . ولقد انصف من الفلاسفة من قال لا سبيل
في الالهيات الى اليقين . وانه الغاية القصوى فيها الاخذ بالاليق والاولى .
ونقل هذا عن فاضلهم ارسطو فان الدلائل التي اوردناها على اصول معتقداتهم
المخلفة لليقينيات الدينية وادعوا انها قطعيات وجوه الخلال فيها ظاهرة
كما ستقف عليها بعون الله تعالى وانما وقعوا فيها وقعوا لانهم اوثقوا من عند الله
العزيز الحكيم فضل ذكاءه وفطنة حتى تيسر لهم استنباط علوم يقينية
لا شبهة فيها بمجرد افكارهم وانظار عقولهم مثل الهندسيات والحسابيات
وما ينتمى اليها والمنطق وغير ذلك وقد احسنوا في ذلك واجملوا وفاقوا
ولا قوا بان يفضلوا ويعتقدوا فلم يشكروا هذه النعمة الجزيلة وجعلوها
وبالاعلى انفسهم فاعجبوا بآرائهم وعقولهم فخذاهم ذلك الى ان ينعدوا
حدود ما يجب للعقل ان لا يتعداه ويتصد والم لا ينبغي للبشر ان يتصداه
كما يشير اليه قوله تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى . والذكاء وان هو شي
لا بد للانسان في الوصول الى سعادته منه لكنه مما يضل به كثير ويهدي به
كثير وحين حسن ظن اقوام بهم بسبب اقتدارهم على استنباط تلك العلوم
وجودة النظارهم وافكارهم فيها اعتقدوا حقيقة كل ما يقولون وان كان
من قبيل ساء ما يحكمون واذا اورد عليهم مواقع الزل في مقاصدهم ومواضع

الخلل في دلائلهم تشبثوا في الذب عنهم باذيال الجدال والعناد وان
عجزوا عن هذا ايضا حملهم حسن الاعتقاد بهم على ان يقولوا هم برأون
عن الزلل وكلامهم عن الخلل غاية الامر ان لا تصل الى كنه ما قصدوا
وحقيقه ما وردوا هذا افراط في الاعتقاد بهم لا يليق بشانهم بل بشان
الانبياء الثابت صدقهم بقطعي الدليل كيف وهم وان كانوا اذكياء
اجلاء فمن غيرهم ايضار جال وكثيرا ما نجد في كلامهم ما يحكم العقل ببداهته
ان ليس لصحته مجال وخلاف ما يقتضيه العقل بلا خلاف محال وفيض
القياس لا ينقطع في كل حال ونحن نحمد الله تعالى على ان هداانا الى سواء السبيل
ونتكلم عليه وهو نعم الوكيل .

ثم ان ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام . فمنها ما يرجع الخلاف فيه
الى مجرد الاصطلاح والتسمية كاطلاق بعضهم اسم الجوهر على الله تعالى
مراد اياه القائم بنفسه ونحن لانطاقه عليه تعالى لا نأزيد بالجوهر التميز
بالذات او الممكن القائم بنفسه وهو عز شأنه منزّه عن التميز والامكان واكثرهم
يوافقون في عدم اطلاق الجوهر عليه تعالى وسنسمع الكلام في هذا ان شاء الله
تعالى وهذا نزاع لفظي لا يفضي الى مخالفة في المعنى غير ان يقال هل يجوز
شرعا اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى باي معنى كان ام لا فان اسماء الله تعالى
توقيفية على ما هو المختار لكننا الان لسنا بصدد بيان مثل هذه الاحكام وليس له
مناسبة بغرضنا هنا فانه من الفقهيات فلا ننازعهم فيه .

ومنها ما خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرايع لكن لهم عليه ادلة

فيما يرجع الخلاف فيه
ان ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام
منها خلاف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرايع
الى مجرد الاصطلاح والتسمية

قطعية ونصوص الشرايع في خلافه غير قطعية اما منعنا او سنه اكثر من
احكام علم الهيئة مثل كروية السموات والارض وكيفية تضدها وترتيبها
وحركاتها وكيفية الخسوف والكسوف وسببها وغير ذلك فانها امور تثبت
عندهم اما بادلة قطعية هندسية او بآراء صاد تجري مجرى المشاهدات وليس
في الشرايع دليل قطعي الثبوت غير محتمل للتاويل على خلاف ما حكموا به
وكيف ليصور وقوع امرين متعارضين قطعيين نعم ظواهر النصوص تدل
على خلاف بعض احكامهم لكن باب تاويل الظواهر عند الحاجة مفتوح
فلا نشغل في هذا الكتاب بالبحث عن هذا القسم ايضا .

❁ ومنها ❁ ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي وغرضنا
الاصلي من وضع هذا الكتاب الرد عليهم في هذا القسم وهو على وجهين
الاول . ان يودي حكمهم الى كفرهم لمصادمته ما ثبت بالقطع من الشرايع
كالحكم بقدم العالم ونفي المعاد الجسماني فان ادلهم على هذين المطلوبين
وامثالهما كما ستقف عليه ضعيفة وحجج الشرع فيها قطعية . والثاني . ان
لا يودي حكمهم الى كفرهم لعدم قطعية ادلة الشرع على خلافه كفنيهم
الصفات الحقيقية عن الله تعالى زاعمين ان ثبوتها يتا في التوحيد فان نصوص
الشرع دالة دلالة ظاهرة على ثبوتها لكنها محتملة للتاويل كما يؤول
النصوص الدالة على ثبوت الوجه واليد وغيرها له تعالى ولهذا وافقهم
بعض المليين على هذا ثم لما كان من المقصود من وضع الكتاب اطلاع
المعتقدين فيهم ما قصرت درجاتهم عنه وتبيهم على انهم ليسوا بالمثابة التي

❁ ومنها ❁ ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي ❁

توهموها والمثابة التي زعموها من نبرئتهم عن الخطاء والزلل لم تقتصر على بيان خطائهم في المطالب بل نورد بعضا مما خطأوا في الدلائل وان كانت الدعوى حقة ليتين لهؤلاء من عدة وجوه ان هذا الافراط في الاعتقاد بهم عن مجرد تقليد لاعن تحقيق وتسد يدوان كثيرا من آرائهم عن ظن وتخمين لاعن علم و يقين *

المبحث الاول حدوث العالم وقدمه *

فانه اصل كبير يبتنى عليه من مهمات المعتقدات شئ كثير وقد تشعب الناس فيه شعبا وتجزئوا احزابا لاشتغالنا بتفاصيل مذاههم وما قيل فيها بما لها وعليها لطال الكلام وفات المرام فلنقتصر منها على ذكر ما هو الاقوى والاوثق * وبغرضنا الا لصق والاوفق * فنقول ذهب جمهور الملمين الى ان العالم يحملة وهو ماسوى ذات الله تعالى وصفاته من الجواهر والاعراض علوية كانت او سفلية حادث اى كائن بعد ان لم يكن وذهب جمهور الفلاسفة الى ان العقل الاول والفلكيات اجرامها وعقولها ونفوسها بذواتها صفاتها كاهادية الا الحركات الجزئية للاجرام والاضاع الشخصية التابعة لتلك الحركات واما مطلق الحركة والوضع فهما ايضا قد يمان لان الافلاك لم تخل قط عن الحركة ولم ينفك الوضع عن الحركة والعنصريات اجسامها بموادها ومطلق صورها الجسمية والنوعية ومطلق صفاتها قد يمة اذ حدوث المادة عندهم ممنوع كما ستكلم عليه ان شاء الله تعالى وكذا اخلو المادة عن نوع الصورة الجسمية وجنس الصورة النوعية وعن صفة ما وخصوصيات الصور ثنين

والصفة حادثة . واما انواع الصورة النوعية فلا امتناع عندهم في حدوثها
ولا قدمها اذ يجوز ان تكون الصورة النارية بنوعها حادثة بطريق الكون
والفساد بان يفسد واحد من العناصر الثلاثة الاخر ويتكون منه النار بعد ان
لم تكن موجودة اصلا ويجوز ايضا ان تكون سببها ازلا بتعاقب افرادها
واما النفوس الناطقة للانسان فلهم في حدوثها وقدمها خلاف فذهب متقدميهم
انها قديمة واستقر رأي متأخريهم على انها حادثة . ونقل عن افلاطون انه قال
بحدوث العالم لكن اول بعضهم كلامه بانه اراد بالحدوث الحدوث الذاتي
الا لزماني اذ الحدوث عندهم يطلق على معنيين . احدهما . المسبوقية بالعلم
وهو الحدوث الزماني . والثاني . المسبوقية بالغير اي الاحتياج اليه وهو الحدوث
الذاتي والعالم حادث بهذا المعنى . لانفق . وتوقف جالينوس في آخر عمره
في حدوثه وقدمه . نقل عنه بعض الافاضل انه قال في مرض موته لبعض
تلاميذه كتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او حادث فالذي ثبت عنهم
وتقرر حكمهم به قدم العالم ونحن لا نستغل في هذا الكتاب باثبات مذاهب
الميلين لغنائم عنه بما فصله الاثمة في كتبهم انما المراد تحقيق الكلام فيما ذهب
اليه مخلفوهم وتمييز الحق عن الباطل في ذلك .

فقول . قد استدول على قدم العالم بجميع اربع اولها . وهي اقواها ان العالم
ممکن موجود بالاتفاق وكل ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة فهو اثر العالم
لا يخلو اما ان يكون قد يمالو حاد ثاو الثاني باطل والا لاحتاج الى مؤثر آخر
وهكذا فيلزم التسلسل المحال فتعين ان مؤثره قديم فاذا ن لا يخلو اما ان

قد استدول على قدم العالم بجميع اربع

يستجمع في الازل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه اولا فلي الاول يلزم
تأثيره فيه في الازل والالزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فيكون
العالم قد بما والالزم الایجاد بلا وجود وهو غير معقول وعلى الثاني لا بد ان
يتوقف تأثيره على شرط حادث محتاج الى مؤثر قدیم لماذا كرفا ان يستجمع
مؤثره في الازل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه اولا والثاني يستلزم التسلسل
المحال والاو يستلزم قدم الحادث وهو محال واما ان يكون مؤثر العالم
مستجما في الازل جميع شرايط التأثير فيه وهو خلاف المفروض مع انه
يستلزم المطلوب اعني قدم العالم وحاصل الكلام ان التقديم يلزمه احد
الامرین اما ان لا يكون له اثر وان يكون اثره قد بما وحين كان العالم
اثر التقديم لم ان يكون قد بما والاعتراض عليهما وجیهين الاول
القبض بما اعترفوا به من الحوادث فانهم وان قالوا بقدم العالم فقد سلموا
ان فيه حوادث كما علم بما ذكرنا في تفصيل مذهبهم كيف والحوادث
اليومية مما لا يتصور انكارها من عاقل فنقول لها مؤثر بالضرورة فمؤثرها
اما ان يكون قد بما او حادثا الى آخر ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان تكون
الحوادث قديمة ولا يقول به عاقل فان قيل . مقدمات الدليل انما تجرى
في الحادث الذي لا تكون له شروط مترتبة الى غير النهاية غير مجتمعة
في الوجود بان لا يكون له شرط اصلا فيلزم من حده وانه تخلف المعلول عن
علته التامة او تكون له شروط مترتبة غير متناهية مجتمعة في الوجود فان المحال
هو هذا التسلسل عندنا واما على ما ذهب اليه من جواز صدور الحادث من

الاغراض على وجود قدم العالم

القديم بواسطة حوادث كل منها مسبق بآخر الى غير النهاية مستندة سلسلتها
الى حركة سرمدية بان تكون الحادث مادة قديمة . اما هيولى له . كالا جسام
الحادثة . او محل له . كهيوليات تلك الاجسام لصورها ولا استعداداتها المتعاقبة
وكاجزام الافلاك لحركاتها ووضاعها الجزئية والجزرات لصفاتها فلنا
بمواز حدوث الصفة لها . او هيولى لمتعلقه . كهيوليات ابداننا نفوسنا الناطقة
اذ قلنا بمحدوثها فانه يتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة الفلكية
السرمدية استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث غير متناهية من جانب
المبدأ متفاوتة في البعد والقرب والضعف والقوة بالنسبة الى هذا الحادث
فاذا انتهت الى غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطة من مؤثره
القديم فلا استحالة فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل . لا يقال .
الحركة التي جعلتموها واسطة في حدوث الحادث من القديم ان كانت
تخادثة عاد الاتسكال الى صدورهما من القديم وان كانت قديمة بقي الاشكال
في صدور الحادث بواسطة من القديم . لانا نقول . حركات الافلاك
ذات جهتين الاستمرار والتجدد فباعتبار الجهتين صارت صالحة لنوسطها بين
تجانبي القدم والحدوث فمن جهة الاستمرار جاز صدورهما عن القديم ومن جهة
الحدوث صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم . قلنا . ما ذهبت اليه باطل
من وجه . اما الاول . فهو ان القول بتوارد استعدادات خادثة غير متناهية
على مادة قديمة كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل
حادث اذ المبرأ القديم لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به

فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا
يوجب ان تكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه
الحادث اذا ما كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق انه سابق على كل منها بل
على بعضها وهو ظاهر لضرورة العقل وبلز من توارد الحوادث الغير المتناهية
عليه ان لا توجد له تلك الحالة بل مقارنته دايما مع بعض الحوادث وعدم
خلوه عنها في حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها والمنافاة
بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بدئية
ويعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تنامي حر كات الافلاك واطواها
بل بطلان عدم تنامي حوادث متعاقبة مع وجود قد يم مطلقاى سواء كانت
تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا ومنشأ شبهتهم
التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شان الوهم ادراك الجزئيات ومعرفة
احكامها لا معرفة احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة
على قد يم كل منها مسبوق بآخر ولا يرى فيه جهة امتناع ولا يقدر على
تصورها مفصلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما عرف حكمه
ويثبت لها ذلك الحكم واما العقل فمن شأنه ادراك الكليات ومعرفة
احكامها فيحكم بالامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلى هو انه كلما تواردت
الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قد يم لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن
ممتنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان متين جدا على بطلان مذهبهم
لا مجال للقدح فيه الا على طريق المكابرة والعناد (برهان آخر) اعم من

الاول لكنه ايضا مخصوص بابطال عدم تناهي امور بينها ترتب
ان يقال لو ترتب امور الى غير النهاية لزم تحقق احد المتضادين
بدون الآخر وبطلانه ضروري * يسان الازوم * ان الترتب
بين الشيئين معناه ان يكون احدهما سابقا والاخر مسبوقا والسابقة والمسبوبة
متضادتان فلو ترتب الامور الى غير النهاية من جانب المبدأ مثلا لا اعتبرنا سلسلة
من مسبوق ليس بسابق على شئ كالمعلول الاخير ففيه المسبوبة دون
السابقة والمفروض ان في كل من اجزاء السلسلة سابقة ومسبوبة ولا ينتهي
الى شئ له سابقة دون مسبوبة فتعينت مسبوبة المعلول الاخير بدون
مضائقها الذي هو السابقة اذ لا يمكن في المضايغ الحقيقي ان يكون له مضافان
وان جاز ذلك في المشهور كابو واحد له ابنان بل قد يجب ذلك كالتوسط
فانه يجب له طرفان . فان قيل . هذا انما يتم اذا كانت السلسلة منقطعة
من جانب المنتهى حتى توجد في منتهىها مسبوبة بدون سابقة . واما اذا
كانت غير منقطعة من الطرفين فلا يوجد شئ من اجزائها فيه مسبوبة
دون سابقة او بالعكس * قلنا * يتم فيها ايضا اذ اي جزء فرض من اجزائها
فالسابقة والمسبوبة فيه ليستا متضادتين . فالمسبوبة في انها كانت مضافة الى
السابقة التي فيما قبله والسابقة مضافة الى المسبوبة التي فيما بعده فاي جزء
ناخذه من اجزاء السلسلة يجب ان يكون فيما قبله عدد السابقات ازيد
بواحد من عدد المسبوبات ليكون ذلك الواحد مضائفا للمسبوبة
التي فيه وكذا يجب ان يكون فيما بعده عدد المسبوبات ازيد من

عدد السابقيات ليكون مضائفا للسابقة التي فيه وذلك انما يكون بانتهاء
السلسلة في الجانبين ليكون في بدايتها سابقة بدون مسبوقية تكون تلك
السابقة مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثاني منها والسابقة التي في الجزء
الثاني مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثالث وهكذا الى ان تكون السابقة
التي فيما قبل الجزء الماخوذ مضائفة للمسبوقية التي في ذلك الجزء والمسبوقية
التي فيه مضائفة للسابقة التي فيما قبله وهكذا من جانب المنتهى فتدبر
فان قيل • نحن نعلم بالضرورة انه على تقدير عدم انتهاء السلسلة لا تتحقق
في جزء من اجزائها مسبوقية الا وتتحقق فيما قبله سابقة صالحة لان تكون
مضائفة للمسبوقية التي فيه ولا توجد فيه سابقة الا وتتحقق فيما بعده
مسبوقية صالحة لان تكون مضائفة للسابقة التي فيه فما ذكرتم مخلف
للضرورة فلا يلتفت اليه • قلنا • نحن ايضا نعلم بالضرورة ان الشيء
اذا كان وحده مساويا لشيء لا يمكن ان يكون مع شيء آخر مساويا له واذا
كانت السلسلة غير متناهية ففي كل جزء منها سابقة ومسبوقية فعدداها
فيما قبل الجزء الماخوذ متساويان بالضرورة فكيف يكون تلك المسبقيات
مع المسبوقية التي في الجزء الماخوذ ايضا لتلك السابقيات وكذا في
السابقيات والمسبقيات في العدد وكفى لبطلان مدعائكم استلزامه
لضرورتين متنافيتين (برهان آخر) اعم مما قبله لدلالته على بطلان وجود
امور غير متناهية مطلقا اي سواء كانت مترتبة او لا كالفوس الناطقة على
رأى جمهور الفلاسفة وسواء كانت المترتبة بمجموعة في الوجود كالمثل

والمعلولات وكالابعاد او لا كالحركات وهو برهان التطبيق * وتقريره انه
لو حقق امور غير متناهية بفرض من واحد منها الى غير النهاية جملة ومما قبله
بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المبدأ ومما
بعده بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المنتهى
ثم نطبق المجمتين على التقديرين بان نجعل مبدأيهما المفروضين في كل واحد
من التقديرين متوازيين فان وقع بازاء كل جزء في الزائدة جزؤ من
الناقصة كانت الناقصة في الاجزاء مساوية للزائدة فيها بل كان الجزؤ مساويا
للأكل في الاجزاء وامتناعه بين وان لم يقع ذلك بان يكون في الزائدة جزؤ ليس
في الناقصة فتقطع الناقصة حيثئذ في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه
والزائدة لا تزيد عليها الابتناء وهو مقدار ما بين مبدأيهما المفروضين
ولا شبهة في ان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع الزائدة
ايضا وتناهيها في الجانب الذي فرضت غير متناهية * هذا حاصل ما ذكره
المحققون في تقرير برهان التطبيق ثم حكموا بانه جار في الامور الغير المترتبة
ايضا وجريانه فيها خفي لكن يظهر من سياق كلامي في الابحاث الآتية في هذا
المقام . ونقض هذا البرهان . اما اجمالا . فمبرأب الاعداد فانها غير متناهية
مع جريان مقدمات البرهان باسرها فيها بان تقول افرض جملة من
اثنين الى . الا يتناهي واخرى من الف الى . الا يتناهي ثم نطبق المجمتين
ونرد المقدمات الى آخرها . واما تفصيلا . فبان التطبيق ان سلم تأتية في
الامور المترتبة المجتمع في الوجود فلا نسلم ذلك في الامور الغير المجتمع

في الوجود او المجتمعة فيه الغير المترتبة . اما الاول . فلان تحقق التطابق بين اجزاء الجملتين يتوقف على وجودها معاني الخارج يلزم من انطباق المبدأ على المبدأ أنطباق الثاني على الثاني والثالث على الثالث وهكذا فيتحقق التطابق في الخارج او على اقتدار العقل على ان يلاحظ اجزائهما مفصلة ويعتبر موازنة كل جزء من احدهما مع جزء من الاخرى لبتحقق التطابق في الذهن لكنه عاجز عن ذلك ولا يمكن له فاذا لم تكن الاجزاء موجودة معاني الخارج ولا يمكن للعقل ملاحظتها مفصلة لا يتصور تطبيق . واما الثاني . فلانه لا يلزم حبش من وقوع جزء من هذه باراء جزء من تلك وقوع الثاني بازاء الثاني والثالث باراء الثالث وهكذا بل يجوز وقوع اجزاء كثيرة من احدها بازاء جزء واحد من الاخرى والعقل لا يقدر على ملاحظتها مفصلة واعتبار التطبيق بينها كما ذكرنا واعتبر بالجلبين الممتدين في جهة واحدة ويحملين من الرمل . ففي الاول يكفي في حصول التطابق كون طرفيهما متوازيين وفي الثاني لا يحصل الا بالملاحظة التفصيلية ثم اعتبار التطبيق ولهد اخصص الحكم استحالة التسلسل في الامور المترتبة اما طبعها ووضعها المجتمعة في الوجود كالعلل والمعلولات وكالاعداد . والجواب . عن الاول انه لا يرد القرض بمراتب الاعداد على رأينا اذ لا معنى لاستحالة التسلسل الا انه لا يمكن وجود امور غير متناهية ومراتب الاعداد وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد عندنا من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا وفي

الذهن غير متناه مفصلاً ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذلِكَ مجملًا
 • وكذلِكَ لا يريد النقض على محقق الحكماء لان العدد وان كان موجودا
 عندهم لكن لا يقولون بوجود الاعداد المترتبة الغير المتناهية اما في غير
 الامور المجتمعة في الوجود فظاهروا فيها فانهم وان قالوا بوجود تلك الامور
 فيلزمهم وجود مراتب الاعداد الغير المتناهية لكن لا ترتب فيها لان
 الاعداد عند محققهم ليس بعضها جزءاً لبعض بل هي انواع متباينة فان
 العشرة مثلاً ليست مركبة من واحد وتسعة ولا من اثنين وثمانية ولا من خمسة
 وخمسة وغير ذلك بل كل منها مركب من الاحاد ومن صورة نوعية
 مخصوصة فالاعداد الغير المتناهية في تلك الامور غير مترتبة فلا نقض عليهم
 ايضا لعدم تخلف الحكم اعني استحالة ترتب الامور المجتمعة في الوجود نعم
 يريد النقض على من قال منهم بتركب الاعداد من الاعداد ان قال بعدم
 تنهاى النفوس الناطقة الموجودة ايضا واعلم ان معنى النقض جريان
 الدليل بجميع مقدماته في شئ مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما يمنع جريان
 الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها اما يمنع تخلف
 الحكم عنه فيها ونحن اجبتا عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض
 اذ حكمنا باستحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد
 كذلِكَ وجميع المحققين اجابوا عنه بمنع جريان الدليل في صورة النقض
 بناء على ان التطبيق في الاعداد لا يتحقق اذ ليس فيه اجملتان في نفس الامر
 تطبقان لكون الاعداد وهيات محضة هذا ان اريد من التطبيق في نفس

الامر وان اكنفى بالتطبيق الوهمى فاما ان يختار انه تنقطع الجملتان ولا يلزم
من ذلك تناهيهما في نفس الامر بل في الوهم لعجزه عن تمام التطبيق او يختار
انها لا تنقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لانه فرع
وجودهما في نفس الامر ويرد عليهم ان الجملتين ان لزم كونها متحققتين
في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل
اذ لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان
ستحققان متطابقتان لتوقف ذلك على ثبائنا الجملتين واقصاهما والجزء مع
الكل ليس كذلك وحديث الجبلين والرايين على ما اوردته للتوضيح
ضايغ اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق
بينها وهيات فلذلك ليل جار في مراتب الاعداد ايضا فيتم القرض على ان
ما ذكره في شق الرد على من اختيار عدم انقطاع الجملتين في الوهم باطل لان
ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل محال قطعا فتقطع الجملتان فيه قطعا
والجواب عن الثاني اي النقص التفصيلي ان مرادنا بما ذكرنا في الدليل
من تطبيق الجملتين وانقطاعهما او عدم انقطاعهما انها في حد انفسهما اما
ان تكونا بحيث لو طبقهما مطبق لانطبقا تناهيهما ولا وعلى الاول يلزم مساواة
الجزء مع الكل في الاجزاء وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة قطعا اذ لا يتصور
عدم الانطباق بالتمام بعد التطبيق المفروض الا بان يكون في نفس الامر
في الزائدة شيء لو اريد بازائه شيء من الناقصة لم يوجد والملازم ان قطعان
ومستلزم ان لا استحالة وجود الامور الغير المتناهية مترتبة او لا ومجموعة

في الوجود او لا ولا يقدر في هذا الاستدلال كون التطبيق في نفس
 الامر غير واقع بل كونه غير ممكن كما توهم وهذا كان يقال مثلاً وجود
 شريك الباري تعالى محال لانه لا يخلوا ما ان يكون بحيث لو وجد بقدر
 على منع الباري من ايجاد ما اراد على خلاف ارادته اولاً والاول يستلزم
 عجز الباري وهو محال والثاني يستلزم عجز الشريك فلا يكون شريكاً للباري
 وهو خلف هذا استدلال صحيح لا يقدر فيه ان وجود شريك الباري
 تعالى محال والمحال جازان يكون مستلزماً للمحال واما الثاني من وجوه
 بطلان صدور الحادث من القديم بالطريق الذي ذكره فهو ان القول
 باحتياج الحادث الى مادة سابقة عليه باطل لانه يستلزم احداً من ثلاثة وهي
 كون موجود في الخارج بلا تعيين وتشخص في ذاته وكون اشياء كثيرة
 منفردة في اقطار العالم شخوصاً واحداً او كون الهوى حادثة والاولان ممتنعان
 في الواقع والثالث عندهم اما بيان اللزوم فهو ان هوى هذا الحيوان مثلاً
 لا يخلو اما ان تكون متشخصة اولاً فان كان الثاني فهو الاول وان كانت
 متشخصة فلو مات ذلك الحيوان وتفتت اجزؤه وطيرتها الرياح الى الشرق
 والغرب واكلت منها سباع الارض وطيور الجو وصارت اجزاء منها هل
 بقيت شخصية تلك الهوى بجالها اولاً فان كان الاول فهو الثاني وان كان
 الثاني فهو الثالث لان الهوى الاول قد انعدمت بزوال تشخصها فتكون
 حادثة لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واجزاؤها المتفرقة قد عرضت لها
 شخصات متعددة فتكون هي ايضا حوادث محتاجة الى هويليات اخرى واما

بيان بطلان التوالى فالاول بدهاة العقل فانه حاكم ضرورة بان كل موجود في الخارج فهو في نفسه ممتاز عن جميع اغياره متخصص متعين في ذاته ولئن نازع منازع مكابرة في بدهاته قلنا لا يخلو اما ان نفس تصور هذه الهيولى مثلا مانعة من الاشتراك فيها والا وعلى الثاني يكون كلية فيكون الكلى نفسه موجودا في الخارج لاني ضمن فرد من افراد هـ وهذا عندكم ايها القائلون باحتياج الحادث الى المادة باطل ايضا اذ من يقول بوجود الكلى الطبيعي في الخارج لا يقول به الا في ضمن الافراد واما ما نقل عن افلاطون من وجود الكلى المجرد في الخارج فشي لا يما به او كلامه مأول فتعين الاول فتعين الشخصية اذ لا معنى للشخص الا مانفس تصوره مانعة من وقوع الشراكة فيه وكذا الثاني فانه ايضا باطل بدهاة العقل بطلانا لا يتصور ان يلتزمه عاقل ولهذا برأهم عنه بعض الافاضل وانسبهم الى التزام الاول مع ظهور بطلانه ايضا واثالث باعترافهم واما الثالث من تلك الوجوه فهو ان ما ذكرنا من حلول الحركة السرمدية للتوسط بين جانبي القدم والحدوث باعتبار جهتي استمرارها وحدوثها ليس بصحيح الاعلى رأى من قال بوجود الكلى انطبع في الخارج وهو مردود عند الجمهور وذلك لانهم امان يريدوا بجهة الاستمرار ان ماهية الحركة مستمرة فيرد ان الماهية غير موجودة اصلا فضلا عن الدوام والاستمرار وليس ايضا شئ متصفا ههنا في الواقع فكيف يكون واسطة في تحقق امر في الواقع واما ان يريدوا بها ان الحركة بمعنى التوسط وهي حالة بسيطة غير منقسمة ثابتة للمتحرك من المبدأ الى المنتهى غير مستقرة في حد

من حدود المسافة بل سيالتي تلك الحد ومستمرة وبجهة الحدوث ان
الحركة بمعنى القطع وهي ما يحصل في الحس المشترك بواسطة سيلان الحركة
بالمعنى الاول وسرعة انتقالها من حد الى حد من الامرا الممتد المنقسم الى
الماضي والمستقبل حادثة فيرد عليهم ان الحركة بمعنى القطع وهمية محضة
فلا تصلح لهذا التوسط على قياس ما ذكره وقد يجاب عن هذا بان مرادهم
بجهة استمرار الحركة استمرار تلك الحالة البسيطة في ذاتها فانها في كل فلك امر
واحد شخصي مستمر من الازل الى الابد وبجهة حدوثها حدوث ما يلزمها
بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية ويمكن ان يقال المراد باستمرار
ماهية الحركة انه لازمان من الازمنة الاوشي يصدق عليه ماهية الحركة
موجود فيه وقد صرح بعضهم بان ماهية الحركة مستمرة والظاهر ايضا
من اضافة الحدوث الى الحركة حدوث نفسها لاحدوث لوازمها ويدفع
بان التحقق من الحركة عندهم هو التوسط وهو في كل متحرك واحد بالشخص
لا افراد له والحركة بالمعنى القطع لا تحقق لها ولا لافراد هالتكون مستمرة
او حادثة فلا حاجة للحل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة
بل يجب ان يحمل على استمرار ماهي الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة
المستمرة وجهة الحدوث على حدوث لوازمها وتاويل العبارات امرين
وعلى هذا يندفع عنهم ما ورد عليهم من ان الاستمرار الازلي ينافي المسبوقية
ضرورية والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير
من حال الى حال بل عن الكون الثاني وهذا لا يتصور بدون المسبوقية ومنافي

اللازم منافي المزوم ضرورة واللازم امكان تحقق المزوم بدون اللازم مع ان
لهذا وجه دفع آخر وهو ان قولك المسبوقية لازمة ماهية الحركة ان
اردت به انها متصفة بالمسبوقية بمعنى انها يصدق عليها انها مسبوقه فهو ممنوع
وهذا كما انه لا يصدق على ماهية الانسان انها جسم او ناطق وان اردت
انه لاشئ من افرادها الا ويصدق عليه انه مسبوق فهو مسلم لكن لانسلم
ان الاستمرار الازلي لنفس الماهية يناهز ابل يناهز في استمرار شئ من
افرادها واورد عليهم الامام حجة الاسلام رحمه الله ان الحركة الدورية
التي هي مستندة لحوادث حادثة ام قديمة فان كانت قديمة كيف صارت
مبدأ لاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر
وينسلسل * وقولكم انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث
فانها ثابتة متجددة اي هي ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت * يرد عليه انها
مبدؤ الحوادث من حيث انها ثابتة او من حيث انها متجددة فان كانت
من حيث انها ثابتة فكيف صدر من ثابت من مشابه الاجزاء شئ في بعض الاحوال
دون البعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها
فيحتاج الى سبب آخر البته ويتسلسل هذا كلامه * وقد عرفت مما قررنا
من المباحث وجه تقصيصهم عن هذا وانهم لا يقولون بوجود حادث هو
اول الحوادث بل الحوادث المستندة الى الحركة لاولها اذا لا وضاع
الفلكية واستعدادات سائر الحوادث المترتبة على الحركات غير متناهية
عندهم كما عرفت فلا يتوجه عليهم قوله ان كانت الحركة قديمة كيف

صارت مبدأ لأول الحوادث ❖ الثاني ❖ من وجهي الاعتراض على حجتهم الأولى على قدم العالم الحل وله مسلكان ❖ الأول ❖ اننا نختار ان مؤثر العالم مستجمع في الازل جميع شرائط تأثيره فيه قولكم فيلزم تأثيره فيه في الازل والالزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال قلنا ❖ لانسلم استحالة على الإطلاق بل اذا كان المؤثر موجبا بالذات واما اذا كان مختارا فلم لا يجوز ان يتعلق ارادته في الازل بايجاد العالم بعد ان لم يكن موجودا و اثر المختار لا يكون الاعلى وفق ارادته فاذا لم يكن ايجاد في الازل مرادالم يوجد فيه فصدر الحادث من القديم المستجمع في الازل بشرائط التأثير فعليكم بيان امتناع هذا وهو هذا التقرير مبني على جواز صدور القديم من المختار كما قال به بعض المحققين واما اذا قيل بوجوب كون اثر المختار حادثا كما هو المشهور ونفصل الكلام فيه من بعد ان شاء الله تعالى فتخلف المعلول عن مؤثره التام المختار لازم لان المراد بالتخلف عدم تعقب المعلول للمؤثر بان لا يوجد اصلا او يوجد بعد مهلة سا قیل ❖ استحالة ما ذكرتم بينة اذ لا شبهة في امتناع ان يوجد الموجد لجميع شرائط اليجاد ولا يوجد الموجد سواء كان اليجاد بالاجاب او بالاختيار كما انه لا شبهة في امتناع وجود حادث بدون موجد فقبل وجود العالم اذا كان المرید والارادة وثقلها بالمراد كلها موجودة ولم يتجدد بعد ذلك شيء من الاشياء كيف تخر عنها وجود العالم ثم حدث بعد ذلك ❖ وهذا في غاية الاستحالة لا يقل ❖ هذا الكلام يخالف ما نجد من انفسنا ❖ ناكثيرا ما نقصد الى شيء ونريد ان نفعله ثم لانفعله عقيب حدوث

القصد بل قد نؤخره زمانا طويلا . لانا نقول . ذلك القصد ليس بارادة بل هو
 عزم على الفعل وهو يكون قبل الارادة والفعل ولا يوجد الفعل بمجرد
 فيما اذا تحققت الارادة ولم يكن هناك مانع من الفعل لم يتخلف عنها الفعل
 البتة والكلام في الارادة اذ ليس في صانع العالم حالة شبيهة بعزمنا بل ليس
 هناك الا الارادة . قلنا . ان ادعيت العلم باستحالة ما ذكرنا بطريق النظر
 فعليكم اقامة الدليل وما ذكرتم ليس الا اعادة المتنازع فيه بتغيير بعض
 العبارات فان محصله ان تخلف الاثر عن المؤثر المختار مع استجماعه شرائط
 التأثير محال وهذا عين محل النزاع . وان ادعيت العلم بها بطريق الضرورة
 فهو ممنوع ودعوى الضرورة فيما خالفه الكثيرون الغير المحصورين
 غير مقبولة . وما ذكرتم من عدم جواز تخلف مرادنا ارادتنا وهذا من
 قبيل قياس الغائب على الشاهد المتفق على بطلانه . وانتم ايضا كثيرا ما
 تسمكون به كما اذا قال قائل نعم بالضرورة استحالة كون احد عالمات الجميع
 الاشياء من غير ان يوجب ذلك كثرة فيه ومن غير ان يكرن له علم زائد على
 ذاته نقولون في جوابه هذا في علمنا ولا يقاس العلم القديم على العلم الحادث
 * المسلك الثاني * اننا نختار ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا لجميع الشرائط
 اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بليجاد العالم تعقبا لخصوص ما لم يحصل ذلك
 التعلق في الازل بل تأخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله فاذا جاء
 ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرائط فحدث العالم . فان قيل .
 العالم عبارة عن جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات كما ذكرنا فالزمان

ايضا من العالم لانه من الموجودات فيلزم مما ذكرتم ان يكون للوقت
وقت اي للزمان زمان يوجد فيه وهو باطل اتفاقا ✽ قلناه هذا انما يلزم
ان لو كان الزمان موجودا كما يزعمون وليس كذلك عندنا وما يدكرون
لاثباته غير تام كما بين في موضعه ✽ واعلم ✽ ان الكلام في ان الزمان موجود
ام لا وان ماهيته ماذا طويل جدا لو اشتغلنا بما قبل فيها وبيان الحق منها
بالتفصيل لخرج البحث عن طور هذا الكتاب ✽ وانما لم نجد لهم دليلا تاما على
وجوده . واقوى ما يقولون فيه ان الحوادث بعضها بعد بعض بحيث
لا يجامع القبل البعد وكذا وجودها مع عدمها فاما ان يكون عروض هذه
القبلية والبعدية لها لذاتها وهو باطل لان الابد مثلا كان ممكنا ان يكون
بعد الابن نظرنا الى ذاتيهما وكذا عدم كل حادث بالنظر الى وجوده
واما الامر آخر يكون عروضهما لاجزائه مقتضى ذاته دفعا للتسلسل وهو
الزمان فان اجزاءه لا يتصور ان يكون مجتمعة في الوجود بل ماهيته تقتضي
التصرم والتقصي ولهذا اذا قبل لغيره من الحوادث هذا كان قبل ذلك
يتوجه السؤال بانه لم كان هذا قبل ذلك فان اجيب بانه كان هذا مع
محبي زيد وذلك مع محبي عمرو ويتوجه انه لم كان محبي زيد قبل محبي عمرو
وهكذا حتى اذا اجيب بانه كان هذا امس وكان ذلك اليوم انقطع السؤال
ولم يتوجه ان يقال لم كان امس قبل اليوم بل يكفي في هذا تصور
الامس واليوم فلا بد ان يكون الزمان الذي هو عروضها الذاتي موجودا
ازليا بدلا او الا لزم ان يكون له عدم قبل وجوده او بعده قبلية لا يجامع فيها

القبل البعد فلزوم وجوده حال عدمه وان يكون له زمان آخر لما عرفت
وفيه نظرية اما اولاه فلا نالا نسلم ان عروض هذه القبلية والبعدية
للحوادث بعضها مع بعض ليس لذواتها وكذا عروضها لعدمها ووجودها
لكن يمنع لزوم الانتهاء الى ما يكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته ولم
لا يجوز ان يكون عروضها لبعض الحوادث بعضها مع بعض بارادة الفاعل
او بسبب آخر من الاسباب كمعرض مائر صفاتها وعروض قبلية عدمها
السابق بالنسبة الى وجودها بسبب امتناع تعدد الذات القديمة مع
وجود الواجب ودعوى ان هذا الانتهاء ضروري غير مسموعة فان قالوا
لا معنى لقبلية حادث بالنسبة الى حادث الان الاول وجد في وقت
سابق على وقت وجود الثاني ولبعدته الا انه حدث في وقت لاحق
بالنسبة الى وقت وجود الثاني فثبت ذلك الانتهاء قلنا ممنوع فان معنى
القبلية والبعدية بين الحوادث بعضها مع بعض وبين عدمه السابق مع
وجودها وبين اجزاء الزمان بعضها مع بعض وعدم الزمان ووجوده
على تقدير حدوثه واحد لا يتفاوت ولا مجال للمعنى الذي ذكرناه في
الاخيرين والا لزم ان يكون للزمان ولعدمه ايضا زمان وكذا وجود
الواجب قبل وجود الحوادث ولا مجال لذلك المعنى فيه والا لزم ان
يكون وجود الواجب في زمان وهو باطل اتفاقا فظهر ان معناها ليس مما يكون
الزمان داخل فيه او لازماله الا ان العبارات التي يعبر بها عن ذلك المعنى
نوهم يلزوم اعتبار الزمان فيه لكن لا عبرة بايها ما لا يتفاوت العبارات

في الصور الاربع المذكورة ولا يصح اعتبار الزمان في ثلاث منها كما بينا
واما ثانياه فلان القبلية والبعديّة من الاعتبارات العقلية الصرفة لا من
الاصف الخارجية والالزام اجتماع القبل والبعد في الخارج وهذا خلف
فلا يقتضيان وجود معروضهما الا في العقل ان سلم الوجود العقلي ه وجه
اللزوم انهما معنيان اضافيان متكفيان في الوجود الذهني والخارجي فوجود
احدهما اينما تحقق يستلزم وجود الآخر ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
ووجودهما معا يستلزم وجود معروضيهما معا بالضرورة وهم ايضا معترفون
بان الزمان بمعنى الامر الممتد الذي يمكن ان يفرض له اجزاء بعضها قبل
وبعضها بعد امر موهوم لا وجود له في الخارج وانما الموجود فيه شئ بسيط
غير قار مسمى بالان السبيل يحصل في الخيال من سيلانه وعدم استقراره ذلك
الامر الممتد كما قلنا من الحركة فقد اعترفوا بان ماهو معروض هذه القبلية
والبعديّة ليس موجودا في الخارج ومادعوا بوجوده في الخارج لا يتصور
فيه قبلية وبعديّة فلا يتم استدلالهم وغاية ما ذكر لتفصيلهم عن هذا ان
هذا الامر الممتد وان لم يوجد في الخارج لانه بحيث لو فرض وجوده
فيه وفرض له اجزاء بالفعل كن بعضها اثبة متقد ماعلى البعض فان اندرك
القبل امند ادا الى الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها متقدم
على البعض بحيث لا يتصور اجتماعهم لو وجدت في الخارج وان يكون الممتد
في العقل كذلك الادراك الا اذا كان في الخارج شئ غير قار الذات يحصل
في العقل بحسب استمراره وعدم استقرار ذلك الامر الممتد كما يتخيل من

القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة الدوارة خط مستدير والمراد
بمغروض القبلية والبعدية متعلقها مجازا أي ما هو سبب لغرضها وهو
ذلك الموجود السبيل لا المعروض الحقيقي لهما * فانظر في هذا الكلام بدقيق
التأمل أنه هل هو تحقيق قطعي أم محتمل لأن يقال إن قولهم لا بد في الخارج
من أمر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الأمر الممتد مجرد ادعاء * ولم لا يجوز
أن يحصل لا عن موجود كما في كثير من المحتملات أو عن موجود قار
بحسب ماله من السبب والاضافات وربما التجاؤفي وجود الزمان إلى دعوى
الضرورة متمسكين بأن من لا يتأتى منهم النظر كالصبيان واجلاف
العوام يقسمونه إلى الساعات والأيام والشهور والاعوام وهذا
دليل على علمهم بوجوده وليس بشئ لأن القسمة لا تدل على العلم بوجود المقسم
ولا على وجوده في الخارج فإن المعدوم يقسم إلى الممكن والمنتهى والعدم
يقسم إلى الواجب والممكن والمنتهى إلى غير ذلك بل نقول المقسم في ما نحن
فيه غير موجود قطعا لأنه الأمر الممتد المتوهم الذي اعترفتم أنتم أيضا بعدم
وجوده كيف ولو جاز أن يكون هذا الحكم ضروريا مع اشتغال كل
العقلاء به وتوجههم التام إليه وانظارهم الدقيقة ومنازعاتهم الطويلة فيه
ثم خفاؤه على أكثرهم لكان الضروري أخفى بكثير من النظريات * ودعوى أن
انكاره يجري مجرى انكار الأوليات مكابرة جدا وسعود إلى الكلام في الزمان بما إذا
تحققته ينفك في هذا المقام * فإن قيل * اعتراضكم الثاني عن أصله ساقط لأن مباح
على أن المؤثر ليس في الأزل مستجمعا لجميع شرائط التأثير وهو السبق الثاني

من التردد يدفى تقرير البرهان وقد ابطلناه هناك * قلنا * هذا دفع لما ذكرتم
 فى ابطال هذا الشق وبيان لبطلانه فان قولكم ان توقف تأثير القديم فى العالم
 على شرط حادث فاما ان يكون جميع شرائط هذا الحادث فى الازل متحققة
 اولاً والاول يستلزم اللوازم المستحيلة ممنوع فان الشرائط للحادث هنا هو
 تعلق الارادة وهو لا يتوقف بعد تحقق الارادة على شئ آخر ومع هذا
 يجوز تخلفه عن الارادة * فان قيل * هذا التعلق ان حدث لاعتبار سبب لازم
 امكان وجود العالم ايضا لاعتبار سبب وهو باطل قطعاً وان حدث بالاختيار
 انتقل الكلام اليه ويتسلسل وان حدث بالاختيار فتكون الامور الحاصلة
 قبله موجبة له فيلزم جواز تخلف المعلول عن علته الموجبة له بالذات وهذا
 ايضا باطل اتفاقاً قلنا * التعلق ليس امراً وجودياً بل هو اعتبارى عقلى ولا
 يلزم تساوى احكام الاعتبارات واحكام الموجودات فلا يلزم من جواز
 حصوله بلا سبب جواز وجود ممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل فى
 الموجودات امتناعه فى الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار
 نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاعتبارى عما يقتضيه
 جواز تخلف الموجود عن علته هذا * وقد يقال * البداية شاهدة بان
 كل حادث وجودى كان او اعتبارى يحتاج فى حدوثه الى سبب يخصه
 بوقت حدوثه وليس بعيد * وسيجى فى البحث الرابع عشر ان شاء الله
 تعالى تنمة هذا الكلام * لا يخفى عليك ان مبنى الوجه الثانى من الجواب عن
 اصل دليلهم جواز كون صانع العالم مختاراً لا موجد بالذات وهم يتكرونها

ويحتجون عليه بادلة كثيرة فالحاجة ماسة الى ما هو الاقوى منها والتكلم
عليه ليظهر صحة الجواب * فمنها * وهو عمدتها والموثوق به عندهم انه تعالى
لو كان فاعلا بالاختيار فلا شك ان اختياره امر ممكن فلا يخلو اما ان يحتاج
حصوله الى مرجح او لا والاول يستلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى
مرجحه و مرجح مرجحه الى غير النهاية والثاني يستلزم استغناء العالم عن
الصانع تعالى فينسد باب اثبات الصانع واللازمان باطلان قطعا والجواب *
انا نختار انه محتاج الى مرجح لكن مرجحه قديم وهو العلم الازلي بترتيب
حكمته ومصلحته على احداث العالم فلا يحتاج الى مرجح آخر لان علة الحاجة
الى المرجح عندنا هو الحدوث لا مجرد الامكان فعليكم بيان امتناع تخلف
الاختيار عن مرجحه و امتناع تخلف الفعل عن الاختيار وما زدت فيه على
ان قلتم هذا الاختيار ان كان لازما لكون العالم ازليا لا امتناع تخلف للمعلول
عن علته التامة وان كان حادثا ننقل الكلام الى سببه حتى يتسلسل وقد
عرف ممل سبق توجه المنع على الملازمين فلا حاجة الى الاعادة او نختار
انه لا يحتاج الى مرجح * وقولكم يلزم استغناء العالم عن الصانع باطل فان
بين وجود ممكن لا عن موجود وبين وجوده عن موجود مختار لا بداعية
ندعوه اليه غير ارادته بونا بعيدا والاول هو المحال بالضرورة وهو المراد
بما اشتهر من ان الترجيح بلا مرجح باطل والثاني غير مستلزم له ولا لامتنع
اخر بل يجد كل احد من نفسه ان له صفة من شأنها ترجيح احد طرفي
مقدوره من قيامه وقعوده وسائر حر كاته من غير داعية في كل جزئي

من محقراتها ويعلم انه اذا غلبه عطش مفرط او قصده سبع او عد ومهلك
 فخصر عنده اثناء ماء او عن له طريقان متساويان في النجى عما فيه لم يتوقف
 عن مباشرة احدهما الى الاطلاع على المرجح فيه حتى يؤدى الى
 هلاكه بل يختار احدهما من غير شعور بوجه رجحان فيه على الآخر
 ولا يعمل ترجيح هذه الصفة لاحد الطرفين بشئ * ولا يقال * لم تعلق الارادة
 بهذا الطرف دون الطرف الآخر مع تساويهما في جواز تعلقها بهما كما لا يعمل
 الايجاب الذي * ولا يقال لم اوجب الموجب هذا دون ذلك بل لو كانت مما
 يجرى فيها التعليل والسؤال المذكور ما كانت ارادة بل ماهية اخرى فمن ادعى
 ان ذلك الشعور ضروري غايته انه لا يشعر بذلك الشعور او ينساه بعد ذلك
 وارئك ان كل من ينكلم يلاحظ مرجحاني كل حرف يتلفظ به على
 حرف آخر يحصل به ايها ما قصده من المعنى وفي تمدد كل حرف الى حد
 على تمديده الى حد آخر وفي امثال ذلك مما لا يحصى في حالة واحدة فقد ناسب
 ان ينسب الى المكابرة الظاهرة مع ان عليه اثبات ذلك بالبرهان واني له
 هذا ومفرغه دعوي الضرورة الغير المسموعة * ومنها * انهم قالوا لا معنى
 لكون الفاعل مختارا الاموجبا لانه لو استجمع جميع ما يتوقف عليه تأثيره
 مما سببتموه ارادة واختيارا وغير ذلك وجب ضرورة صدور الاثر عنه
 لا امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام فيكون موجبا وان بقي شئ منها امتنع
 صدور الاثر عنه لا امتناع وجود الموقف بدون الموقف عليه فلا يكون
 فاعلا والجواب * بعد تسليم امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام المختار ان

الوجوب بالاختيار لا يتنافى كونه مختاراً بل يحققه والنزاع انما هو في كونه
 موجبا بالذات اى من غير قدرة و ارادة فان اعترفتم بكونه موجبا
 بواسطتهما فلا تنازع في التسمية * ومنها ان المختار لا بد له من القدرة
 ونسبة القدرة الى طرفي المقدور اى وجوده وعدمه على السواء فلو كان فاعلا
 بالاختيار للزم جواز كون عدم الشيء اثره واللازم باطل لانه نفي محض فلا يكون
 الوجود ايضا اثره والالفاظ ذلك الاستواء * والجواب ان منع النفي المحض
 لا يصلح اثرا فان عدم المعلول اثر لعدم العلة * ولهم ان يقولوا نحن لانكر ان يكون
 العدم اثر للشيء على الاطلاق بل نكر ان يكون العدم السابق على وجود المقدور
 اثر للفاعل المختار كما هو اللازم من مذهبكم * وتجبنا ان هذا العدم ازلى واثر المختار
 يجب ان يكون حادثا لانه مسبوق بالقصد اذ القصد الى ايقاع الواقع متمنع فيكون
 الاثر في حال القصد معد وما بعده موجودا وهو معنى الحادث * ويجاب
 عنه بانه ان اريد بسبق القصد على الاثر السابق الزماني فلا نسلمه ولا بدله
 من دليل * وما ذكر من ان القصد الى ايقاع الواقع متمنع ان اريد به الواقع
 قبل القصد فسلم لكن لزوم هذا من كون الشيء اثر المختار ممنوع وان اريد به
 الواقع بهذا القصد فلا نسلم امتناع القصد اليه وان اريد بسبق القصد على
 الاثر السابق الذاتي كسبق حركة الاصع على حركة الحاتم فهو مسلم
 لكنه لا يلزم منه الحدوث الزماني لتنافي ازلية اثر المختار * ولهم دفع هذا
 الجواب بان معنى القصد الى تحصيل الشيء والتاثير فيه لا يعقل الاحال عدم
 حصوله كما ان ايجابه لا يعقل الاحال حصوله وان كان سابقا عليه بالذات

وهذا المعنى ضروري لا ينوقف الاعلى تصور معنى القصد كما ينبغي فالقول بان سبق اليجاد قصد اعلى وجود المعلوم كسبق اليجاد ايجادا عليه في انه سبق بالذات لا بالزمان ولا فرق بينهما فيما يعود الى السبق واقتضاء عدم بعيد وكذا القول بان سبق القصد على اليجاد كسبق اليجاد على الوجود فان القصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا فان الوجدان عند الرجوع الى معنى القصد يرد هذين القولين * فالجواب التام عن هذا الدليل * ان معنى كون الفاعل مختارا انه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لانه ان شاء الفعل فعل وان شاء عدم الفعل لم يفعل فلا يلزم ان يكون العدم اثره بل ان لا يكون اثره * ومنها ان كون صانع العالم مختارا نقص فيه لان خلق العالم وافاضة وجود الممكنات وكالاتها جود واحسان فيجب ان يلزم ذاته تعالى وكونه مختارا يفضي الى جواز انفكاك الجود والاحسان عنه وهذا نقصان فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا * وايضا الفعل الاختياري لا يكون الا لغرض والغرض لا يكون الا ما يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من عدم حصوله فلو كان الباري تعالى فاعلا بالاختيار لزم استكمالها بالغير الذي هو ذلك الغرض تعالى عن ذلك * والجواب عن الاول * انا لا نسلم ان الجود بدون الاختيار بلغ منه مع الاختيار في كونه كما لا وعده نقصانا بل نقول مركز في العقل ان الثاني اكمل وفاعله افضل واولى باستحقاق الحمد والشكر حتى حكم بعضهم بان الفاعل

لا يستحق الثناء لاجل افعاله الغير الاختيارية اصلا واعتبر بالشوب وبمن يلبسه العريان ايها افضل واحق للحمد والشكر . وعن الثاني . انا لا نسلم لزوم الغرض في فعل المختار ودعوى الضرورة فيه غير مقبولة نعم يلزم ترتيب الحكمة والمصلحة على فعل البارئ تعالى لئلا يكون عبثا لكن فرق بين الغرض والمصلحة كما تبين في موضعه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الغرض ما هو الاول بالنسبة الى الغير مع استواء حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى الفاعل لا بد لنفيه من دليل . ومنها . ان العالم قديم ثبت قدمه بالدلائل والقديم لا يصلح ان يكون اثر المختار لما مر فلزم ان يكون صانعه موجبا بالذات * والجواب * رد تلك الدلائل بطريقه كما سيأتى بعض ذلك والبواقي مبينة في مواضعها * ولا يخفى عليك انه لا يجوز الاستدلال هنا بالدليل الذي مر لانه كان مبنيها على كون الصانع تعالى موجبا بالذات فلو استدل على كونه موجبا بالذات بهذا الدليل لزم الدوران الدليل الثاني والثالث لو تمالدا لا على امتناع كون فاعل ما مختار سواء كان واجبا او ممكنا بخلاف البواقي فانها مختصة بالواجب *

الحجة الثانية على قدم العالم

لهم فيها طريقتان احدهما تحقيقية والاخرى الزامية * اما التحقيقية . فهي موقوفة على تهديد مقدمة وهي انهم حصروا التقدم في اقسام خمسة (الاول) التقدم بالعلية وهو تقدم العلة التامة على معلولها كتقدم النار على السخونة فان السخونة وان لم تفك عن النار ابدائل يمنع انفكاكها عنها لكن بينهما معنى يصح

عند العقل ان يقال وجدت النار فوجدت السخونة ويمنع ان يقال وجدت
 السخونة فوجدت النار فذلك المعنى هو التقدم العلى (الثاني) التقدم
 بالطبع وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه الآخر لكن لا يكفي في وجوده
 سواء كان داخلا في ماهيته كتقدم الواحد على الاثنين او لا كتقدم سائر العمال
 الناقصة الخارجة (الثالث) التقدم بالزمان كتقدم نوح على محمد عليهما السلام فان
 نوحا كان في زمان سابق على محمد صلى الله عليهما وسلم (الرابع) التقدم بالشرف
 كتقدم العالم على الجاهل (الخامس) التقدم بالرتبة بان يكون شيء اقرب الى
 مبدأ معين من آخر سواء كان ذلك بحسب العقل كترتيب الاجناس والانواع
 في الصعود والنزول فان لكل منها مرتبة في العموم والخصوص
 لا يمكن عند العقل ان يتغير منها الى مرتبة اخرى او بحسب الوضع كترتيب
 الامام والمأموم فانه ممكن ان ينتقل كل منهما الى مكان الآخر فبنوعى هذه
 المقدمة الدليل على قدم العالم بوجهين * الاول * ان الزمان قد يمر ويلزم
 منه قدم العالم اما الملازمة فلان الزمان من العالم مع انه عبارة عن
 مقدار الحركة المستلزمة للوضع فيلزم قدم المتحرك والحركة والوضع
 واذا صدق المازوم فلان الزمان لو كان حادثا بالضرورة يكون عدمه
 مقدما على وجوده وهذا التقدم لا يكون بغير الزمان لان المتقدم فيما
 عداه من الاقسام جائز الاجتماع مع المتأخر بل في بعضها واجب الاجتماع
 معه وعدم الشيء ممنوع الاجتماع مع وجوده واذا كان هذا التقدم بالزمان
 فيلزم ان يكون الزمان موجودا حين ما كان معدوما واستحالة اجلي البديهيات

وان يكون للزمان زمان اذ المتأخر بالزمان معناه انه موجود في زمان لاحق بزمان المتقدم والمفروض ان وجود الزمان متأخر عن عدمه بالزمان وهذا ايضا مسلم البطلان واذا كان حذوثة مستلزما للتحال ثبت قدمه وهو المطلوب * الثاني * ان العالم لو كان حاد ثلكان صانعه متقدما عليه بالاتفاق فهذا البته اما قدر متناه فيلزم حدوث الصانع اذ لا معنى لتقدمه بعد رمسائه انه لم يكن موجودا قبل هذا القدر ولا نزاع في بطلانه اما بقدر غير متناه فيلزم قدم الزمان اذ لا معنى لذلك الاتحقق قبلات متقدمة متعاقبة لا اول لها فيلزم قدم الجسم المتحرك والحركة والوضع لما ذكرنا في الوجه الاول * والاعتراض على الوحيين * انها مبنيان على وجود الزمان وهو غير ثابت وما استدللتم به عليه قد عرف حاله فيما سبق وايضا هما مبنيان على الحصر المذكور وهو ممنوع وسنده تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بزمان والا لكان للزمان زمان ولزمانه زمان الى غير النهاية ولا بالوجوه الاربعة الاخر لانه يجوز في جميعها اجتماع المتقدم والمتأخر ولا يجوز هذا في اجزاء الزمان وايضا اجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة فلا يكون كون بعضها محتاجا اليه او اشرف بالنسبة الى بعض آخر اولى من العكس فلا يمكن تقدمها بالعلية او بالتبع او بالشرف وليس تقدمها موقوفا على اعتبار مبدأ أو قربها اليه بل هو بالنظر الى ذاتها فلا يكون بالرتبة فيكون قسما سادسا قبل الحصر في الخمسة وليس لهم دليل عليه الا استقراء ناقص ووجه ضبطه قاصر * وعلى ما قررنا اندفع ما قيل

ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض رتبتي * الا ترى انه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس متقدما على اليوم واذا ابتدئ من المستقبل كان متأخرا عنه وذلك لان التقدم الرتبي لا يتحقق الا باعتبار مبدء كما تبين من تفسيره ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدما على اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متأخرا بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين واكثر من التقدم في شئ واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول لا الثاني وهم يقولون في دفع هذا السند ان هذا التقدم ايضا من التقدم بالزمان لكن لا بزمان آخر حتى يلزم التسلسل بل بنفس هذا الزمان بل نقول التقدم الزماني او لا وبالذات ليس الا بين اجزاء الزمان وغيرها لما يوصف به بالواسطة والعرض لوقوعه في زمان متقدم * وتحقيقه ان التقدم الزماني قبلية يتمتع فيها اجتماع المتقدم والمتأخر لانهما يكون المتقدم في زمان سابق على زمان المتأخر وهذا المعنى لا يتحقق بدون الزمان فان كان المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان فلما هو من ذواتها اذ ماهيته مقتضية للانقضاء والتصرم وان كانا من غيرهما فلا بد لهما من زمان يعرض بينهما هذا المعنى بواسطة بان يقع احدهما في زمان سابق والاخر في زمان لاحق لان غير الزمان من الاشياء التي بينها قبلية وبعدي لا يتمتع نظرا الى ذواتها اجتماعها الا ترى ان الامس واليوم

نظر الى حقيقتها يقتضيان ان يمتنع اجتماعهما بخلاف الاب والابن فانهما نظرا
الى حقيقتها لا يقتضيان ان لا يجتمعا ولا ان يكون ذات الاب مقدما
بل يجوز ان يكونا معا وان يكون ذات الاب متاخرا ولهذا ينقطع السؤال
عن لمة التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما ستقف وهذا مع انه كلام
على السند الاخص فلا يجد فيهم ابطاله * فيه نظر * اما اول افلاتهم اما ان يدعوا
ان حقيقة اجزاء الزمان كيقضى امتناع اجتماعها يقتضى ايضا ان يكون
المتقدم بعينه متقدما بحيث يمتنع ان يكون متاخرا عما وقع متاخرا عنه لم يكتفوا
بمجرد دعوى اقتضاء امتناع اجتماعها المستلزم لتقدم بعضها على الاطلاق على
البعض فان كان الاول معناه ان اجزاء الزمان متماثلة في الحقيقة والامثال
يجوز على كل منها ما يجوز على غيره ويمتنع عليه ما يمتنع عليه فلا يكون
تعين بعضها لوجوب كونه متقدما والآخر لوجوب كونه متاخرا اولى من
العكس وحديث الامس واليوم كاذب لان هذا الاقتضاء انما هو بالنظر
الى مفهومهما لا الى حقيقتها * والتوضيح بانتهاء السؤال الى الزمان امر
اقناعي لا برهاني كما سننبه عليه فلا ينبغي في امثال هذه المطالب وان كان
الثاني معناه ان غير الزمان من الاشياء لا يقتضى نظرا الى حقيقتها امتناع
اجتماع اجزائها فان الحركة وسائر الامور الغير القارة وكثير من المتنافيات
يقتضى ذلك لا يكون هذا المعنى مخصوصا بل زمان فلا يلزم من تحققه حيث
كان تحقق الزمان فلا يكون تقدم تقدم تلك الامور زمانيا فلزم بطلان
حصرهم فان قيل * ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لاجزاء لها بالفعل بل بالفرض

فاذا فرض العقل لها اجزاء فليس تقدم بعضها على بعض صفة موجودة في الخارج
قائمة ببعض اجزائها بل هو يعرض له في العقل فاذا تصور ناماهية الزمان كفنا ذلك
في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض بل في التصديق بذلك بخلاف
تصور اجزاء الحركة مثلا فانه غير كاف في تصور تقدم بعضها على بعض بل
انما ينصور وقوع بعضها في زمان متقدم وبعضها في زمان متأخر يد لك على ذلك
توقف السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان كما نهبناك عليه فاندفع ما ذكر
ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان هذا
انما يلزم ان كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج واما الامر المتصل
في حد ذاته الذي هو الزمان اذا عرض له الاتصال الفرضي فانه يلزم كون بعض
اجزائه المفروضة قبل بعض آخر منها في العقل لذواتها المتصرمة المفروضة
في ماهية هي عدم الاستقرار والاتصال المتجدد * قلنا * هذا الكلام فاسد
من وجوه * الاول * ان مجرد عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان في
العقل لا في الخارج لا يجب ان يكون تصور الزمان بل تصور اجزائه كافيا
في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض فضلا عن نونه كافيا في التصديق
بذلك اذ كثير من العوارض العقلية لا يكفي تصور معروضها في تصورها
ولافي التصديق بثبوتها . الثاني . ان ما ذكر جاز في الحركة اذ يلزم منه ان
يكون ماهيتها ايضا متصلة في حد ذاتها لاجزاءها بالفعل لان الزمان والحركة
متطابقان عندهم ولو كان لاحدهما اجزاء بالفعل دون الآخر بطل التطابق
فاجزاؤها لا تكون الا بحسب فرض العقل ويكون عروض التقدم لبعضها

هناك فلو صح ما ذكر لكان تصور ماهيتها كافيا في تصور نقد م بعض اجزائها بل في التصديق بذلك فلا يصح قول ذلك القائل بخلاف تصور اجزاء الحركة الى آخره ويكون قوله يدل لك على ذلك توقف السؤال معارضا باول كلامه لانه يدل على توافق الحركة والزمان لا على تخالفهما كما بينا . فان قلت . حقيقة الزمان ليست الا التصرم والنقض شيئا فشيئا على الاتصال ولا شك انه اذا فرض للتصرم وعدم الاستقرار اجزاء لم يحتج العقل في الحكم بتقدم بعضها على بعض الى خارج عنها بخلاف ما له ماهية وراء مفهوم التصرم وعدم الاستقرار اذا لا بد هناك من تصور امر خارج عنها فهو مغاير للنصرم والتقضي فهو متصرم ومتقضى بواسطة التصرم والتقضي واما نفس التصرم والتقضي فهي متصرفة ومنقضية بذاتها لا بامر آخر فظهر الفرق بين الزمان والحركة وان عروض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان بذاتها دون اجزاء الحركة . قلت . المنع في ما ذكرت ظاهرا اذا لانسلم ان ماهية الزمان هي نفس عدم الاستقرار بل له ماهية اخرى يعرضها عدم الاستقرار اذا لانسلم ان معدود من اقسام الكم ولا قائل بان عدم شيء من الاشياء استقرارا كان او غيره من الكم ولا صحة للقول به . الثالث . انه لو سلم ان ما ذكره يجب ان يكون تصور الزمان كافيا في التصديق بتقدم بعض اجزائه على البعض ولا شبهة في انه لا يلزم الان يكون بين اجزائه تقدم وتأخر على الإطلاق . رابع . قطعاً على تعيين بعضها الا يكون هو المتقدم وبعضها الا يكون هو المتأخر فلا يصح رابع اندفاع ما ذكر ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم .

وبعضها بالتأخر على ما ذكره اولاً لان هذا التماثل ينافي هذا التخصيص لان
 يكون بين تلك الاجزاء تقدم وتأخر على الاطلاق من غير ان يكون بعضها
 لازم التقدم وبعضها لازم التأخر نظر الى ذواتها فان قلت . فرعه على
 قوله يدل على ذلك توقف السؤال الى آخره لانه لا يلي ما قبله والتفرع عليه
 صحيح لان توقف السؤال يدل على ان المتقدم من الاجزاء متعين بالنظر
 الى ذاته للتقدم وكذا المتأخر . قلت . يا بابه تعليقه الاندفاع بقوله لان هذا
 انما يلزم الى آخره فانه صريح في انه عرفه على ما ذكره سابقاً على انه يقال
 المطلوب بذلك السؤال ان كان العلم بانية التقدم فلا نسلم انه لا يتوقف الا
 عند الوصول الى اجزاء الزمان بل كلما كانت الحادثة التي تبين بها تقدم المتقدم
 معلوم التقدم للسائل والتي تبين بها تأخر المتأخر معلوم التأخر له يتوقف
 السؤال والا كان لغوا وان كان المطلوب العلم بلميته فلا نسلم انه يتوقف عند
 الوصول الى اجزاء الزمان فان تعين بعض اجزاء الزمان لوجوب كونه
 متقدماً وبعضها لوجوب كونه متأخراً ليس مما يعلم بالضرورة فثبت انه غير مسلم
 الى انتهاض برهان عليه وذلك في غاية الصعوبة . واما ثانياً فلانا نقول معنى
 كون الشيئين مجتمعين ومعنى كونهما معا واحداً والمعية والتقدم والتأخر
 متساوية في الاقسام فالى اية اقسام ينقسم احدهما ينقسم اليها الآخران
 ايضا وهي في كل قسم متساوية في المعرفة والجهالة فمن عرف معنى
 التقدم الزماني مثلاً عرف البتة معنى التأخر والمعية الزماني وبالعكس
 فقولهم في تفسير القباية الزمانية انها قبلية يمتنع فيها اجتماع المتقدم

والمثأخران اراد به الاجتماع الزماني فهو تفسير الشيء بما يساويه في
الجلالة والحقاء هذا باطل وان اراد به الاجتماع باحد الوجوه
الاربعة الاخر او مطلق الاجتماع فهو باطل ايضا لان التقدم والتأخر الزمانيين
يجوز اجتماعهما ببعض تلك الوجوه بل بكاهل لا بخاص لهم عن ذلك
الابان يعدلوا الى دعوى ان معنى القبلية والبعديّة والمعينة الزمانيات
ضروري لا يحتاج الى تعريف فان كل احد من اهل النظر وغيرهم ينبغي
الى ذهنه منها هذا المعنى وما ذكرناه هو تفسير لفظي لا تعريف حقيقي فيقال
لهم لانسلم تبادل خصوص الزماني من المتقدم بل ما يشمله وتقدم عدم الزمان
على وجوده وتقدم الباري على الحوادث فان الزمان والعالم على تقدير
كونها قد بين كما زعموا فلا شك في امكان فرضها غير قديمين وفي صحة
ان يقال لو كانا حادثين لكان عدم الزمان متقدما على وجوده ولكن الباري
متقدما على العالم بغير العلية يفهم من التقدم المذكور كل من يعرف اللغة
معنى حقيقيا وليس بتقدم زماني قطعا فهو معنى يصح ان يقال الزمان
كان معدوما ثم وجد وما كان العالم موجودا مع الباري ثم صار معه
وانفهام معنى اللفظ لا يتوقف على كونه مطابقا للواقع خائنه انا لا نقدر
على تلخيص العبارة فيه بحج يتبين بها كنه ذلك المعنى من غير اهمال باعتبار
الزمان فيه كما يوهم به لفظ كان وشم وهذا كما نقول نحن وهم ايضا في بيان
في التقدم بالقبلية انه معنى صحيح لان يقال وجد هذا فوجد ذاك دون
العكس والفاء ايضا مشعر بالتعقب الزماني وليس بمراد ولا صحيح ولا نجد

عبارة بينة لكنه من غير ايهام ومثل هذا كثير فان كل واحد منا يفهم معنى قولنا العنقاء ممكن في نفس الامر واذ اسئل عن معنى نفس الامر لا يقدر على بيانه التام بعبارة محررة فان المراد بها ليس هو الخارج لان العنقاء ليس موجودا في الخارج فلا يعقل انصافه بشيء فيه ولا الذهن لانه كذلك سواء تعلقه ذهني او لابل سواء وجد الذهن اولالفرق بالصدق والكذب بين هذا القول وبين قولنا العنقاء ممتنع في نفس الامر مع كونها حاصلين في الذهن على السواء فنقول المراد بها نفس العنقاء والامر هو العنقاء وكذا في جميع موارد استعمالها المراد بالامر هو المحكوم عليه مع ان لفظة في مشعرة باعتبار الخارج والذهن وما ذكرناه هو محصل ما قال حجة الاسلام في هذا المقام من ان معنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه العالم ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري تعالى وعدم ذات العالم فقط ومعنى كان ومعه العالم وجود الذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك التقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يسكن عن تقدير ثالث فلا التفات الى اغاليط الاوهام ومراده بقوله فقط في الموضوعين حصر معنى القولين فيما ذكر بالنسبة الى امر ثالث موجود هو الزمان في معنى صحة القول الاول لا يقتضي من الموجودات لاذ اتواحدة وصحة الثاني لا يقتضي منها الاذاتين لانها لا يقتضيان شيئا اخر اصلا بدليل انه يصرح في آخر كلامه ان لفظة كان تقتضي امر انسيا اعتباريالا امرا محققا موجود الكن الوهم يعجز عن فهم وجود مبتدأ الامر

تقدير وجود قبل له محقق هو الزمان وهذا كعجزه عن فهم ان يتناهي
 الاجسام من غير ان يكون وراءه هاشي محقق هو خلاء اي بعد لانهاية له
 او ملاء اي شيء شاغل لذلك البعد * واذا قيل له ليس وراء العالم شيء لاخلاء
 ولا ملاء اي عن قبوله لكن العقل يعلم ان الخلاء في محض وعدم صرف
 والبعد عبارة عن الامتداد بين سطوح الاجسام والمفروض تناهي
 الاجسام الذي هو تنافي العالم فيحكم بان لاخلاء ولا ملاء وراء العالم وان
 الوهم مخطئ في حكمه وكما انه مخطئ في حكمه بان وراء العالم بعدا مكانيا
 وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه كذلك هو مخطئ في حكمه بان قبل كل
 حادث بعد ازمانيا وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه * واما الطريقة الانزامية
 فهي ايضا مبنية على قدم الزمان المستلزم لقدم العالم * وتقريرها انكم تقولون
 بان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق قبل خلق هذا العالم عالما آخر بان نفرض
 مثلا ان هذا العالم انتهى الى زماننا بالف دورة من الفلك فيقدر تقدم
 ذلك العالم عليه بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائة من تلك الدورات
 وعالمنا لثا قبلها بحيث ينتهي الينا بالف ومائة في دورة فانكم ماتحيلون
 شيئا من ذلك * فاما ان يقال ليس بين بدء خلق العالمين المقدرين وبدء خلق العالم
 المحقق شيء ولنعتبر عنه بالامكان وبطلانه ظاهر * واما ان يكون الامكان
 الذي بيننا وبين بدء العوالم الثلاثة كمالا واحدا وهذا باطل بداهة واما ان تكون
 امكانات متغايرة بعضها ازيد وبعضها انقص وبعضها متساو وهذا هو الحق فان
 حال هذه الامكانات في الزيادة والنقصان والتساوي كحال الدورات

والدورات التي بين بدء خلق العالم الثاني من المقدرين وبدء خلق الاول منها ضعف ما بين بدء خلق الاول وبدء خلق العالم المحقق وكتناهم بمعامساوية لما بين خلق الثاني من المقدرين وبدء خلق المحقق فيكون الامكانات المذكورة ايضا كذلك تثبت انها قابلة لازيادة والنقصان والمساواة فتكون كميات او مستلزمات للكمية لان الامور المذكورة اولاً وبالذات من خواص الكمية ولا شك انها ليست من قبيل العدد ولا المقدر اراى الامتداد الحال في الجسم تثبت انها الزمان او مستلزمة له لان الكم مخصص في الاقسام الثلاثة فقبل العالم عندكم زمان • والاعتراض عليها • اما اولافانا لانسلم ان هذه الامكانات التي ذكرتموها امور موجودة بل هي من الاعتبار الوهمية وما استدلتتم به على وجودها غير تام لان المساواة والمضاوطة انما ند لان على وجود معروضهما في الخارج لو كان الانصاف بهما في الخارج وهنالك كذلك بل الانصاف بهما ايضا اعتباري وانكم معترفون بان الامور الوهمية تنصف بهما اذ تقولون ان ما بين الطوفان الى زماننا ازيد مما بين بعثة محمد عليه السلام اليه مع انكم قائلون بان هذا الزائد والتاقيس ايسا امرين محققين بل موهومين وهذا كان يقول لكم قائل امان يمكن ان تكون كرة العالم اكبر مما وقعت بقدر ذراع في جوانبها وبقدر عشرة اذرع واولا يمكن • فان قلتم لا يمكن فانتم مكابرون ولا اقل من انكم مطالبون بالبرهان على امتناعه مع ان لخصومكم حينئذ ان يقولوا نحن ايضا لا نقول بامكان خلق العالم قبل الوقت الذي خلق فيه • وان قلتم يمكن فبالضرورة يكون وراء العالم

مكان بقدر ذراع وبقدر عشرة اذرع والثاني ازيد من الاول بلاشبهة
فيكون وراء العلم مكان موجود ولا نزاع في بطلانه فلهو جواب عن هذا
فهو الجواب عما ائرم من وجود الزمان قبل العالم واما ثانياً فان دليكم على
تقدم تسليم صحته قاصر عن مدعاكم لذا ورد تموه لا لزوم قدم الزمان وهو
لا يدل الا على تقدمه على حدوث العلم في الوقت الذي حدث فيه وعلى
حدوث المقدر قبله بمقادير ولا يلزم من هذا قدمه فان قلت * نقرر الدليل
هكذا انكم قائلون بان الله تعالى قادر على خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه
فيه بقدر و آخر و آخر الى غير النهاية والائرم عجزه تعالى عن ذلك وحينئذ
لا يقف القدر الزائد في مرتبة من المراتب الى غير النهاية وهذا هو القدم
* قلت * لانسلم لنهم قائلون بذهاب القدر الذي يمكن فيه خلق العلم الى
غير النهاية لانه يلزم منه امكان قدم العلم وعندهم امتناعه ثابت بالبراهين
ولاضير في عدم قدرة الله تعالى على غير الممكن بل هو لازم ولا يسمى هذا
عجزاً فلا يتم هذا التقرير الزامهم *

الحجة الثالثة

ان امكان وجود العلم وامكان ايجاد المصانع اليه ازليان ويلزم منه صحة
وجوده و ايجاد في الازل ويلزم منه وجوده في الازل اما الاول فلانه
لاشبهة ولا نزاع في ثبوت امكانها في الجملة وامكان كل ممكن لازم ذاته
لا يجوز انفكاكه عنه اصلاً ولا يلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان
لو بالعكس وكلاهما ضروري الاستحالة واما الثاني فلان الامكان هو اسواء

الطرفين اى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن فصحة كل منها لازم
نظر الى ذاته * واما الثالث فلا نه يلزم من عدمه ترك الجود الذى هو افاضة
الوجود وما يتبعه من سائر الكمالات على الممكنات ازمنة غير متناهية من
الكريم المطلق والجواد الحق وهو لا يليق بشانه * والاعتراض عليها * اما
اولا فان الظرف اعنى في الازل في قولكم يلزم من ازلية امكان وجود
العالم و ايجاد * صحة وجوده و ايجاد * في الازل ان كان متعلقا بالوجود
و اليجاد فلا نسلم ذلك للزوم فان ازلية امكان الشئ لا يستلزم صحة وجوده
الازلى بل الامر بالعكس فان امكان جميع الخواث ازل و وجودها في
الازل غير صحيح وصحة اليجاد الازلى متوقفة على صحة الوجود الازلى
وان كان متعلقا بالصحة للزوم مسلم بل مآل ازلية امكان الشئ وصحة
وجوده الازلى واحد فلا يستلزم صحة وجوده الازلى وقدرة الصانع
تعالى عليه حتى يكون عدم ايجاد * في الازل تركا للوجود وهذا ما قل
جمهور المحققين ان ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له
وبينوه باننا اذا قلنا امكانه ازلى فالازل في المعنى ظرف للامكان فيلزم كون
ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا
المعنى ظرف لوجوده اى وجوده المستمر الغير المسبوق بالعدم ممكن ومن
المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشئ في الجملة ممكنا
امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممنعا
ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من الممتنعات دون الممكنات لان

المنع هو الذي لا يمكن وجوده بوجه من الوجوه ولم يرتض بعض الافاضل
 هذا المسطور في كتب القوم وادعى ان ازلية الامكان مستلزمة لا مكان
 الازلية لكن ما لورد في بيانه ما افاد ما اراد وذلك انه قال امكانه اذا
 كان مستمر الزلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من
 اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا
 نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز
 اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل
 منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى
 ذاته فازلية الامكان مستلزمة لا مكان الازلية هذه عبارته - ونحن نقول *
 مقدّماته غير مسئلة الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منها فانه في حين لمع
 ولم يذكّر ما يلزم منه هذا فانه ما زاد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من
 قبول الوجود مستمر له وهذا مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من
 قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في المآل واحد واستمرار الامكان
 لم يناف في فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضى الا ان يكون الوجود
 في الجملة ولو في وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهذا لا يستلزم
 ان يكون الوجود المستمر جائزا في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز
 هذا اصلا وابعده من هذا ما ضمه اليه من قوله لا بد لا فقط بل ومعا ايضا فانه
 لو سلم ان ازلية الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل من اجزاء
 الازل فمن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود في كل

من اجزاء الازل اعم من الاتصاف به في كل منها معا ومستلزم العام لا يجب ان يكون مستلزما للخاص وهذا كان يقال ازلية امكان المتنافيين يستلزم جواز اتصاف كل منهما بالوجود في كل من اجزاء الازل لا بد لا فقط بل ومعا ولا يخفى بطلانه وجواز اتصافه به في كل منها معا الى آخره للذي فرع عليه ما زعمه من استلزامه ازلية الامكان لا مكان الازلية مما لا طائل تحته وقد اورد عليه النقص اجمالا بالاغراض التخييرية القارة فانها من الممكنات وامكان كل ممكن ازلي كما ذكرنا مع عدم جواز اتصافها بالوجود المستمر ولا مخصص له منه الا بانكار امكان شيء غير قار واما ذنبا فلان ما ذكرتم من حديث الجود ولزوم ازليته كلام خطابي غير نافع في امثال هذه المقامات *

الحجة الرابعة *

لحم فيها ايضا طريقتان مبني احداهما اعتبار الامكان الذي اتى لحوادث العالم ومبني الاخرى اعتبار الامكان الاستعدادي لها * تقرير الاولى * ان الحادث قبل حدوثة لا يخلو اما ان يكون ممكنا او واجبا وممتنعا والاخير ان باطلان لاستلزامهما الانقلاب من الوجوب والامتناع الى الامكان واستحالته ضرورية اذ معنى الوجوب عدم صلاحية عدم اصلا ومعنى الامتناع عدم صلاحية الوجود اصلا ومعنى الامكان صلاحية كليهما في الجملة فلا يعقل اتصاف شيء بأثنين منه الا في الازل ولا في زمانين مع استلزام الثاني لكون الشيء واجبا وجوده في زمان واقعا عدمه فيه فتعين الاول فله قبل حدوثة امكان والامكان امر وجودي لانه لو كان عدميا لم يتحقق

الاباعثا بالعقل وهذا باطل لان الممكن ممكن اي له امكان سواء اعتبره
 العقل او لا بل سواء وجد العقل او لا ولان تقيضه اللا امكان وهو عدمي
 لصدقه على المتنع واحداً التقيضين اذا كان عدميا لزم ان يكون الآخر
 وجوديا ولا يلزم ارتفاع التقيضين ولانه لو كان عدميا لصدق قولنا
 امكان الممكن لا ولا فرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له والثاني
 باطل قطعاً فالاول باطل ايضاً فلزمه باطل ثم هو ليس امراً قائماً بنفسه
 سواء كان جوهر او لا لان الاضافة معتبرة فيه لا بعقل بدونها اذ
 امكان الشيء انما هو بالنسبة الى وجوده وعدمه والذوات القائمة بانفسها
 لا يعتبر فيها من حيث هي اضافة فتكون صفة فتحتاج بالضرورة الى محل
 ثم تلك الصفة ليست قدرة الفاعل على الممكن ليكون محلاً للفاعل فلا ثبت
 الاقدمه لا قدم العام لان قدرة الفاعل على الشيء تعليل الشيء بنفسه وايضاً
 القدرة لا يعقل الا بالاضافة الى القادرو الامكان ليس كذلك فليس اياها
 ولا يجوز ان لا يكون بين الممكن وذلك المحل تعلق قوى بان يكون حصوله فيه
 او معه على التفصيل الذي تقدم في اوائل البحث فثبت ان لكل حادث قبل حدوثه
 متعلقاً هو محل لامكانه وهذا الامكان يسمى قوة لذلك المحل بالنسبة الى
 ذلك الحادث ما لم يوجد فيقال لهيولى النطقة قوة كونه انساناً وذلك
 المحل موضوع بالنسبة الى هذا الامكان وهو عرض حال فيه واما بالنسبة الى
 الحادث ايضاً موضوع له ان كان الحادث عرضاً كالاستعدادات المتعاقبة
 الواردة على المواد وهيولى ومادة له ان كان جسماً وهيولى لمتعلقه ان

كان نفسا ومحل له على الإطلاق ان كان صورة وبعض المحققين سماه بالاضافة الى الصورة مادة لكن الاظهر ان اطلاق المادة عليه باعتبار المركب لا باعتبار الصورة فقط ثم ذاك المحل لا بد ان يكون قد بما او منتهيا الى محل قد يم والاعاد الكلام فيه حتى يلزم التسلسل والمنتهى لا بد ان يكون هيولى فثبت قد م الهيولى وهو قد م العالم ثم الهيولى لا يمكن تحققها الا مع صورة ومنها ما هي مقنضية لصورة معينة كما هي مبينة في مواضعها فثبت قد م تلك الصورة معها فثبت قد م الاجسام المركبة منها ثم الجسم مستلزم لبعض الاعراض فثبت قد مها ايضا * هذا تقرير الحجة على الطريقة الاولى * والاعتراض عليه من وجوه * الاول * اننا لانسلم ان الامكان وجودى اى موجود فى الخارج وماد كثرتم فى بيانها من الوجوه كلها فاسدة اما اولها فلانها منقوضة بالامتناع اذ لو صح شئ منها لزم ان يكون الامتناع امرا وجوديا فيفساق اسكلام فيه بمثل ما سبق فى الامكان حتى يلزم ان يكون للممتنع كشرىك البارى متعلق قديم يكون امتناعه حالا فيه ولا شك فى بطلانه واما ثانيا فلان قواكم فى الاول من الادلة على ان الامكان وجودى من انه لو كان عدما لم يتحقق الا باعتبار العقل ان اردتم به انه لو كان عدما لم يتصف به الممكن الا اذا اعتبر العقل اتصافه به فملازمة ممنوعة فان الاشياء تتصف بالامر الاعتبارية العدمية فى نفسها سواء اعتبرها معتبرا ولا كما ان اجتماع القيضين متصف بالامتناع مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات بخلاف اتصافه بالامكان فانه لا يكون الا باعتبار العقل ولهذا يصدق الحكم

بالاول دون الثاني مع استوائهما في تحققهما في العقل وعدم تحققهما في الخارج
وهذا معنى ما يقال ان الشيء كذا في نفس الامر كما نبهناك عليه فيما سبق وان
اردتم به انه لو كان عد ميا لم يوجد الا في العقل فاللازمة مسلمة لكن بطلان
الثاني ممنوع وما ذكرتم في بياانه فسادا يظهر مما ذكرناه آتقاوا ايضا قولكم
في الثاني منها احد النقيضين اذا كان عد ميا لزم ان يكون الآخر وجودا
باطلا وقولكم والالزام ارتفاع النقيضين ان اردتم به ارتفاعهما عن الصدق
على شيء معين وهو الارتفاع المحال فلا نسلم املازمة فان العمى واللاعنى
كلاهما عدميان مع انه لا يخالوشى عن صدق احدهما عليه وان اردتم به ارتفاعهما
عن الوجود بان لا يكون شىء منهما موجودا فاللازمة مسلمة لكن لا بطلان
هنا فان قولنا الامكان ليس بوجود الا امكان ليس بوجود لا يتضمن
فسادا اصلا بخلاف قولنا هذا الشىء ليس بممكن هذا الشىء ليس بلاممكن
فان بطلانه بديهى سواء كان احدهما وجودا ولا وايضا قولكم في الثالث
منه الفرق بين قولنا مكانه لا ولا امكان له باطل لان معنى الاول ان
لا امكان الذى هو منصف به امر عدمى ومعنى الثانى انه ليس متصفا
بالامكان والفرق بينهما بين * اثنا * انه لو سلم ان الحادث محتاج قبل
حدوثه الى متعلق فلم لا يجوز ان يكون ذلك المتعلق فاعله والمتعلق بينه
وبين فاعله اقوى من المتعلق بينه وبين ما جعلتموه متعلقا لان فاعله هو وجب
وجوده دون ذلك المتعلق * فان قيل * محل الحادث ما يقوم به الحادث عند
حدوثه فجاز قيام امكانه به قبل حدوثه واما الفاعل فلا يقوم به الحادث

حتى يجوز قيام امكانه به * قلنا * هذا على تقدير تسليمه لا يتأتى في نفس * فان قيل *
لو كان المتعلق هو الفاعل لكان الامكان هو القدرة وقد ابطالنا * * قلنا *
لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون صفة اخرى للفاعل * الثالث * المعارضة بان
الامكان صفة للممكن وصفة الشيء لا يجوز ان تكون قابلية بغيره ولو كان بينهما اي
تعلق فرض فلا يجوز قيام امكان الممكن بغيره والالزام ان لا يكون الممكن
ممكنا ولو ردد هذه الاعتراضات ولزوم هذه الفسادات على هذا التقدير عدل
بعضهم في تقرير هذه الطريقة الى وجه آخر وقال ان الامكان وان لم يكن
في نفسه موجودا خارجيا لكنه يتعلق بشئ غير الممكن فمن حيث تعلقه بذلك
الشيء يقتضى وجوده في الخارج قبل وجود الحادث * وتوضيح هذا
الكلام ان الامكان لا بد ان يكون بالقياس الى وجود والوجود على قسمين
وجود بالذات اي كون الشيء في نفسه كوجود البياض ووجود بالعرض
وهو كون الشيء شبيهاً بآخر وهذا ان يكون بتغير صفة الشيء الاول مع قماء
حقيقته ككون الجسم ابيض وكون الهوى الى ذات صورة او جسما او بتغير ذاته
وحقيقته ككون الماء هواء فان هذه الاكوان وجودات للبياض والصورة
والجسم والهواء بالذات وللجسم والهوى والماء بالعرض فامكانات وجودات
الامور الاربعة المذكورة ولا متعلقة قبل حدوثها بالامور الثلاثة المذكورة
آخر افيقتضى ان يكون حينئذ موجودا في الخارج والالم يكن ان يحصل لها
اشياء اخر او تصير اشياء اخر هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض
اما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فالممكن به اما ان يكون وجوده متعلقا

بشيء اما موضوع كوجود الاعراض او مادة كوجود الصورة والجسم
والنفس او لا كالمجردات المطلقة والثاني لا يجوز ان يكون حادثا والاول
له امكان قبل حدوثه لما مر ولا يجوز ان يكون قائما بنفسه ولا بموضوع دون
آخر ولا بمادة دون اخرى اذ لا تعلق له ولا اختصاص بشيء منها فمثل هذا
يكون اما ممتنع الوجود او قد يماو الاول ان كان حادثا فقبل حدوثه يمكن
ان يوجد في الموضوع او في المادة او مع المادة فيجب ان يكون حينئذ
ذلك الموضوع او المادة موجودا او الالم يكن وجوده فيه او معه فثبت
ان امكان الحادث على الاطلاق يقتضي ان يكون موجودا قبل حدوث
الحادث ثم ننقل الكلام الى ذلك الشيء انه حادث او قد يماو الاول باطل
فتعين الثاني فيازم قدم العالم والاعتراض على هذا التقرير من وجهين
* الاول * القضي وتقريره انه يلزم منه عدم جواز ان يحدث موضوع
مع عرض او بدن مع نفس لان هذا العرض او النفس قبل حدوثه يمكن
ان يوجد في ذلك الموضوع او مع ذلك البدن الى آخر المقدمات واللازم
باطل ضرورة واتفاقا . الثاني . الحل وهو ان الملازمين اعنى قوله في
الاول والالم يكن ان يحصل لها اشياء اخر الى آخره وفي الثاني والالم يكن
وجوده فيها او معها ممنوعان اذ يكفي في امكان وجود الحادث على الوجوه
المذكورة امكان وجود تلك الاشياء التي وجوده متعلق بها قبل حدوثه
ووجودها حينئذ بالفعل ليس بالازم نعم ذلك الامكان منتف بشرط عدم
تلك الاشياء لكن بين تحقق الشيء بشرط عدم شيء وبين تحققه في وقت

عدم ذلك الشيء بكون بعيد على ان في هذا التقرير تطويلا بلا طائل لانه
 اذا اعتبر في الوجود بالذات الوجود في الشيء او معه فقد اعتبر فيه الوجود
 بالعرض فلا حاجة الى ذكره على حدة والتطويل الذي وقع فيه وتقرير النائية
 ان الممكن لا يخلو اما ان يكون امكانه الذاتي كافيا في فيضان الوجود عليه
 من مؤثره القديم اولا فان كان الاول لازم قدمه لامتناع تخلف المملول
 عن علته النامة فثبت المطلوب وان كان الثاني فلا بد ان يتوقف وجوده
 على شرط فان كان ذلك الشرط قدما فكذلك وان كان حادثا فتوقف
 بالضرورة على شرط آخر حادث والالم يكن هو حادثا لما ذكر فيتوقف هذا
 الشرط الثاني على آخر حادث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل حادث
 وشروطا بحوادث مترتبة غير متناهية فلا يخلو اما ان يكون مجتمعة في
 الوجود او متعاقبة والاول هو التسلسل المحل فتعين الثاني ولا بد ان يكون
 لها محل متعاقب بذلك الحادث اذ لو لم يتعاقب بمحل او تعلقت بمحل ليس له
 اختصاص بذلك الحادث لم يكن حادثا لوسطها اولى من حدوث غيره
 فثبت لكل حادث شروط متعاقبة غير متناهية متواردة على محل ولزم
 قدم هذا المحل والامتنع تعاقب الامور الغير المتناهية عليه وهذه الشروط
 محصلة لاستعداد الحادث للوجود ومقربة له اليه ولم يوجد بايجاد فان
 الحيوان حين ما كانت مادته بصورة الطفلة ابعد من الوجود وموجوده
 ابعد من ايجاد منه اذا كانت مادته بصورة المضغة وهو المسمى بالامكان
 الاستعدادي وهو غير الامكان الذاتي لانه امر موجود من قبيل الكيف

دون الامكان الذاتي فانه اعتبار عقلي كما عرفت ولانه بالنسبة الى كل
 حادث متعدد بل غير متناه دون الذاتي فانه واحد ولاه غير لازم لماهية
 الممكن دون الذاتي فانه لازم لها يمنع الانفكاك عنها ولانه بحال في مادة
 الحادث لا فيه دون الذاتي فانه لا يتفاوت اصلا فثبت بهذا التقرير قدم
 الممكنات الموحودة اما بدواتها او بموادها فثبت به قدم العالم وهو المطلوب
 * والاضطرار عليه * انه مبنى على امور مثل كون الموجد تعالى موجبا
 لا مختارا وجواز كون مادة الممكن قديمة وجواز تسلسل الامور المتعاقبة
 الى غير النهاية وقد كسفنا عنها الغطاء فيما سبق بما لا مزيد عليه فلا حاجة
 الى الاعداد والذي نذكره ههنا ان تلك الامور المتعاقبة على تقدير
 تسليم جوازها ولزومها من اين لزم احتياجها الى المحل ولم لا يجوز ان يكون
 امور اقيمة بانفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة وما
 ذكر من انها مقربة للعلية الفاعلية الى مفعولها ولا يتصور قربه من الوجود
 على مراتب متفاوتة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك
 امر يتعلق وجوده به بازيوجد فيه او معه وتوارد عليه حالات غير متناهية
 مهيئة لوجوده ولولا ذلك الامر الذي يتعلق بوجود ذلك الحادث لم يتصور كون
 تلك السلسلة مقربة الى ذلك الحادث المخصوص دون غيره مجرد ادعاء غير
 مسموع فان ذلك يتصور بما صورناه * وما قيل في بيان ذلك من ان القرب
 بالحقيقة صفة لمحل فانه هو الذي يقرب من وجود ذلك المحل فيه على تلك
 المراتب ممنوع فانه لا معنى للقرب والبعد هناك الا كثرة الوسائط وقتلها

او طول الزمان المتخلل وقصره وكلا المعنيين بالنسبة الى تلك الامور مع
الحادث ظاهر فان بين بعضها وبين الحادث وسائط كثيرة وبين بعضها
وبينه وسائط قليلة وكذا الزمان بين بعضها وبينه طويل وبين بعضها وبينه
قصير واما بالنسبة الى المادة التي يوجد فيها او معها الحادث فلا تحقق لشي
من هذين المعنيين الا باعتبار تلك الامور بان يقال هي حال كونها مع هذا
الاستعداد ابعد من الحادث منها حال كونها مع ذلك الاستعداد ابحسب
المعنيين فوضح ان تلك الامور اقرب بان يكون القرب والبعد صفة لها
بالحقيقة من المحل المذكور ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون محلها الفاعل * فان
قلت * مناسبة المادة لما تقوم بها اقوى من مناسبة الفاعل لاثره الغير القائم به
* قلت * قد عرفت اندفاعه في الاعتراض على الطريقة الاولى * واعلم * ان الامام
الرازي اورد دليلا على كل ما كان مقترا في وجوده الى المؤثر فانه يجب
ان يكون محدثا وقال هذا برهان عظيم ونكتة جليلة قوية في بيان استناد
الاثار الى المؤثر لا يحصل الاحال الحدوث فيصلح ان يعارض به ادلتهم على
قدم العالم اذ لا نزاع في انه اثر المؤثر * تقرير الدليل * على ما ذكره الامام
انا اذا اسندنا الباقي حال بقاءه الى المؤثر فهذا الاثر اما ان يصدق عليه انه
كان حاصلا قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك فان
كان الاول لزم ان يقال المؤثر حصل في هذا الوقت شيئا كان حاصلا قبل
ذلك وهذا غير معقول وان كان الثاني فهذا الاثر يكون حادثا لا باقيا فيكون
لمنفرد الى المؤثر هو الحادث لا الباقي * تقرير الآخر * فيه زيادة تفصيل بوجوه

وهو ان الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال وجود الاثر او حال عدمه
 فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال الحدوث او حال البقاء
 لاجاز ان يحصل حال البقاء والالزام ان يكون الشئ حال بقائه مفتقرا الى
 موجد يوجده وممكن يكونه وذلك محال لان ايجاد الموجود وتحصيل
 الحاصل محال في بداهة العقول فلم يبق الا ان يكون افتقارا لاثري الى المؤثر اما
 حال عدم او حال الحدوث وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل موجود
 مفتقرا الى المؤثر حادثا * وذكر في الجواب عنه * ان التأثير في الباقي وان
 كان قد يماهوان دوامه بدوام المؤثر فلا يكون تحصيل الحاصل ولا في امر
 متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق قالوا فلا يكون هذا الدليل تاما فضلا
 عن ان يكون قويا * ونحن نقول * هذا الجواب لا يثبت على لان ذلك المؤثر
 اما ان يعطيه اصل الوجود اى يجعله متصفا به كما انه يفيد دوامه اولا فان كان
 الاول فليبين انه في اية حالة يعطى التقديم اصل الوجود واعطاؤه البتة
 يتضمن حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيل الحاصل ولا يتصور للتقديم
 هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة
 المستقلة واما ما كان يلزم ان يكون معطيا لاصل الوجود ومحصلا له وقد صرح
 بهذا بعض هؤلاء المحييين في مواضع من كلامه كيف وانه قول بان الممكن
 التقديم لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر واذ لم يفتقر في اصل وجوده
 الى مؤثر فمن اين لزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر * نعم يرد
 على الامام الرازي بانك قائل بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان

وبالصفات القدسية لله تعالى ولا شك ان الصفات ليست واجبة لذاتها فتكون
ممكنة فلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجوداتها منه فلزم تأثير المؤثر
في انقضاءها لكن هذا الالتزام لا يفيد الحكم هنا لانا الآن بصدد المازعة
معيهم في اقتدارهم على اثبات مطالبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الى ايرادها
واتمامه بحيث لا يبقى مجال توجه منع وقدح فيها ولا يتفهم الكلام الاقاصي
والالزامي مع ان جمهور المليون وان قولوا بثبوت الصفات القدسية لكن
علامة الافتقار الى المؤثر عندهم هي الحدوث لا الامكان فقط ومسد عام
حدوث كل ممكن وبراهينهم ناهضة عليه فقط فلا التزام عليهم وانه اشبعنا
الكلام في هذا البحث واستبعنا ذيله لان ما ذكر من مقدمات دلالاتهم
اصول لمقاصدهم واساس لقواعدهم وامهات المباني وعقائدهم دائرة عليه
في كثير من مباحثهم فاردنا ان نطلع الفطن الناظر في هذا الكتاب نظرا لانصاف
على مواضع الحائل ومواقع الزلل في اصولهم التي هي ملاك طريقتهم ومدار
عقيدتهم ليعرف ان كلام المليون من جهة المباحثة والمنظرة اقوى من
كلامهم فكيف وهو منصور بالبيئة القطعية والحجة اليقينية وهي اقوال
الانبياء المقطوع بحجتها بشهادة المعجزات البهية والآيات السنية التي لا تبقى
معها شبهة لمن له ذكاء في التبيح وصفاء في الرواية فايوازن الطالب
للتحقيق بين كلامي التريقين بميزان النظر ثم اذا تبين له قدر كل منهما فليطالب
خصوم المليون بمؤيد مثل مؤيدهم ومستند قريب من مستندهم واني لهم
هذا والله المؤيد والمسدد

❀ المبحث الثاني ❀

(ابدية العالم اعلم) ان النزاع بين الفريقين في ابدية العالم ليس مثل النزاع في ازليته فان القولين في ابديته متناقضان فان الفلاسفة يقولون يلزم ابديته والمليون بعدم لزومها لا يلزم عدمها بل هم يجوزون ابديته ويقول جمهورهم بوقوعها ايضا لظواهر النصوص وبعضهم توقف فيه واول تلك الظواهر * واما القولان في ازليته فاخص من النقيضين اذ الفلاسفة قائلون يلزمها والمليون بامتناعها وقال بعض العلماء * الكرامية وان قالوا بمجدوث الاجسام قائلون بانها ابدية يتمتع فناؤها * وهذا بظاھر مناف لما ذكره حجة الاسلام من ان الكرامية يقولون ان الله تعالى يحدث في ذاته صفة الابد فيصيرها الموجود موجودا او يحدث في ذاته صفة الاعداء فيصيرها المعدوم معدوما الا ان يقال انهم اختلفوا في هذه المسئلة فرقتين فكل من المقولين قول فرقة منهم * ثم حجبتهم الثانية والثالثة لا ثبات قدم العالم لو تم تالد لتاعلى ابديته اما الثانية فبان يقال الزمان ابدى ويلزم منه ابدية العالم ما حقيقة المزوم فلان الزمان لو فنى لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجتمع فيها البعد القبل الى آخر ما ذكر هناك وايضا لو فنى العالم اما ان يفنى معه صانعه وهو باطل بالاتفاق واما ان يبقى بعده اما بقدر متناه او غير متناه الى آخر المقدمات واما الثالثة فبان يقال لو فنى العالم لزم ترك الجود من الجواد المطلق ازمنا غير متناهية وهو لا يابق بشانه * وفي هذا نظري لانه لا يلزم من فناء العالم ترك الجود الا اذا لم يوجد بدله ما هو بمنزلة ولا يلزم من فناء ذلك فان

قلت * لو اوجد بدله لم يفن العالم لانه ايضا عالم اذ العالم كل ما سوى الله تعالى كما ذكره والمراد بفناء العالم الذي يحكم بامتناعه فناؤه بالكلية والافلا نزاع في جواز فناء بعضه بل في وقوعه على الدوام والاستمرار * قلت * مدعاهم ان هذا العالم المتحقق لا يجوز فناؤه بالكلية وحينئذ يرد ما ذكره وكذا الحجة الرابعة ايضا جارية هنا لكن اذا كان بناء الاستدلال على الامكان الذاتي واما اذا كان بناؤه على الامكان الاستعدادي فلاذ لا تعلق له ببقاء العالم وامتناع فناؤه . واما الحجة الاولى فلا جريان لها ههنا لا اذ اقررت بوجه غير ما قررناها به وانما اخترنا هذا التقرير لكونه ابلغ تقرير انتهى الاحكام ووجوه الاعتراض على الحجج المذكورة قد علمت فلا حاجة الى الاعداد وانما ذكر لهم ما هو مختص بهذا المطلوب وهو ثلاثة اوجه * الاول * ما نقل عن جالينوس انه تارة لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في المدد المديدة والارصاد التي بها تعرف مقادير الاجرام العارضة تدل على ان مقدارها منذ آلاف سنين فلما تدل في هذه الامداد الطويلة دل على انها لا تفسد والاعتراض عليه * ان مظلومه بهذا الدليل ان كان امتناع فساد الشمس كما هو زعم اخوانه والمتنازع فيه يدل عليه مقدم شرطية فهو على تقدير تمامه لا يدل الاعلى عدم وقوع الفساد لا على امتناعه اذ لا شبهة في ان الرصد لا يدل الاعلى وقوعه اولاً وقوعه لاعلى وجوبه وامتناعه ولهذا قال دل على انها لا تفسد ولم يقل لا تقبل الفساد وان كان عدم وقوع فسادها فدليله لا يتم لان حاصله قياس شرطي استثنائي من متصلة واستثناء

تقيض تاليها هكذا ان كانت الشمس مما يفسد لذ بليت لكنهما لم تذبل وفي مثله
 شرط الانتاج ان يكون مقدم المتصلة مستلزم مالتاليها فهذا المقدم غير صحيح
 اى غير صالح لان يكون مقدمات فساد الشئ لا يكون الا بطريق الذبول
 او ان الشمس مما يفسد بطريق الذبول فلا نسلم انه يلزم ان يقع له
 ذبول الى الآن فان الشمس الفاسد بطريق الذبول ليس يلزم ان يظهر
 له ذبول من اول وجوده بل كثيرا ما يكون له التمودعة مسدودة
 ثم يبتدى فيه الذبول فاعلم الشمس تبقى بعد زماننا مدد اذا قرب فسادها
 شرعت في الذبول ولو سلم فاعلمه وقع لها ذبول لكن لبعدها عنا وقلة
 ذلك الذبول لا يظهر لنا فانهم قالوا عظم جرم الشمس مثل عظم كرة الارض
 اكثر من مائة وستين مرة مع كبر كرة الارض في نفسها ولا تراها لاصغيرة
 القدر فلو انتقص من اطرافها مقدار اصبع مثلا كيف يظهر لنا ودلالة الارصاد
 ليست على سبيل التحقق بل على وجه التقريب . فان قال قائل . نحن لانستدل
 على عدم ذبولها بالارصاد بل بان الذبول يستلزم احد امرين ممنوعين على
 الفلكيات اما الحركة المستقيمة او الحلاء . وذلك لان الذبول لا يكون الا
 بانتقاص جزء من الجسم فان كان ذلك الانتقاص بانتقال ذلك الجزء
 عن الاجزاء الاخر وانتقاله الى جزء آخر فمات الشئ الى حينه يلزم الحركة
 المستقيمة للنتقلين وبدون هذا الانتقال يلزم الحلاء وهو محال مطلقا . قلنا .
 لا نسلم امتناع شئ منها مطلقا ولا في الفلكيات وادلتها من بقاء كواكب في موضعه
 * الوجه الثاني . انهم قالوا العالم لا يعدم لانه لا يعقل سبب معدوم له واما الانعدام

بعد الوجود فلا بد ان يكون الاعداء من سبب وذلك لان سببه لا يجوز ان
لا يستند الى قديم والاتسلسلت الاسباب واذ استند الى قديم فلا يجوز ان
يكون موجبا بالذات لهذا العدم والاستحال الوجود وقد فرض موجودا
فلا بد ان يكون السبب ارادة القديم وهذا ايضا محال لان الارادة ان حدثت
فقد تغير القديم وهو محال والافى يكون القديم و ارادته على نعمت واحد
والمراد تغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وهو ايضا محال
للزوم تخلف المعلول عن علته التامة وما ذكرناه من استحالة وجود حادث
بارادة قديمة تدل على استحالة العدم مع ان ههنا اشكالا آخر اقوي من
ذلك وهو ان المراد اثر الفاعل لا محالة و اقل درجات اثر الفاعل ان يكون له
وجود وعدم العالم ليس له وجود حتى يقال انه اثر الفاعل سواء كان موجبا
بالذات او مختارا . والجواب عن الاشكال الاول . قد علم مما بينا سابقا من
امكان صدور الحادث عن المختار القديم فلا افتقار الى التكرار وعن الاشكال
الآخر الاقوى ان القول بامتناع كون العدم سببا للحادث منه اثر الفاعل
باطل فانهم قائلون بان احد طرفي الممكن اعنى وجوده وعدمه لا يمكن وقوعه
الا لسبب خارج عن ذات الممكن ويدعون فيه الضرورة فعدم الممكن سواء
كان عدما اصليا او طارئا يكون مسببا عن شيء ولا نغنى بالاثرا لا هذا
❖ فان قالوا ❖ السبب اعم من الفاعل فلا يلزم من الاحتياج الى سبب ما
الاحتياج الى الفاعل ❖ فانا قائلون ❖ بطروا الاعداء على الجواهر العنصرية
واعراضها لكن لا بطريق الصدور عن فاعل بل بسبب انتفاء شرائط

وجودها فاذا انتفى شرط وجود شيء انتفى الوجود عنه بالضرورة فطرو
العدم لهذا التأثير فاعل فيه . وبيان هذا ان من الاعراض اعراضا غير
قارة لا تقبل ذواتها البقاء بل مقتضى ذواتها العدم عقيب الوجود كالحركة
مثلا بسبب اعدائها الطارئة على ذواتها لا شيء آخر وقد تكون جملة منها
كدورات معينة شرطا لوجود شيء وبقاءه فاذا انتهت تلك الجملة بمقتضى
ذاتها انتفى ذلك الشيء بالضرورة ولا يتأقن مثل هذا في فناء العالم لان
تلك الاعراض لا بد لها من محل تقوم به فهو شرط وجودها فلو كان
وجوده مشروطا بشيء منها لزم الدور والتسلسل قلنا اذا كان وجود
شيء وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء فلا يمكن وقوع شيء منها الا اذ رجعه
الى حد الوجود شيء من خارج لا فرق في هذا بين طرفي الوجود والعدم
وهذا معنى تأثير المؤثر فيه وكونه اثره سواء كان ذلك الشيء موجبا
لذاته لذاتك الرجحان او باختباره فان جعل الشخص بصيرا كما انه يصلح
ان يكون من شيء بوجبه كذلك جعله اعمى بعد كونه بصيرا يصلح ايضا
ان يكون من شيء بوجبه لا اباة للعقل عن الثاني كما لا اباة له عن الاول
ومعنى الفاعل على ما يقولون ما يكون الشيء منه واذا انتم اعترفتم بوقوع
العدم وتعلقه بسبب هو عدم شرط الوجود فلم لا يجوز تعلق ذلك
الوقوع بشيء هو منه ولم يقتضى الثاني ان يكون الواقع موجودا دون
الاول لا بد له من بيان واذا انتم قلتم علة الاحتياج الى المرجح هي مجرد
الامكان لزمكم كون العدم الازلي للممكن ايضا اثر المؤثر وان ايتهم اطلاق

الاثر والمؤثر والفاعل الا اذا كان المسبب موجودا فلا نزاع اذ ليس
 الغرض تصحيح الالفاظ والاسامي بل توضيح الحقائق والمعاني ولوسلم
 ان عدم لا يصح ان يكون اثر الفاعل فليكن فناء العالم ايضا بزوال
 شرط بقائه كما قلنا في فناء الاشياء ونزوم الدور او التسلسل ممنوع ونما يلزم ذلك
 لو كان وجود كل من المحل وتلك الاعراض شرطا لوجود الاخر او بقاؤه
 لبقائه وهذا غير لازم اذ يجوز ان يكون وجود المحل شرطا لوجود كل واحد
 من تلك الجملة لابقائه اذ لا يتصور له البقاء ويكون وجود واحد منها ياما
 كان شرطا لبقاء المحل لا لاصل وجوده فما يوجد واحد منها بقي المحل لتحقيق
 شرطه فيبقى العلم فاذا انتهت الجملة فنى العالم لانتهاء شرط بقائه ففنى العلم
 الوجه الثالث ان يثبت قدم العالم بدليل لا يثبت بامتناع فمائه كالحجة
 الاولى وكسريّة الامكان الاستعداد ادى الى ما مر ثم يقال اذا ثبت قدمه
 امتنع عدمه اما الملازمة فلان القديم ان كان واجبا فلا خفاء في امتناع عدمه
 وان كان ممكنا وجب انتهؤه الى فاعل واجب الوجود لذاته فمما للتسلسل
 ولا يجوز ان يكون فاعله مختار الما من امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار
 فيكون موجبا بالذات فان كان يجابه له بلا شرط لم من عدمه عدم الواجب
 وهو ظاهر لزوما وبطلانا وان كان بشرط فلا بد ان يكون ذلك الشرط
 قديما لظهور امتناع توقف القديم على الحادث فننقل الكلام الى هذا
 الشرط ان كان صدوره عن الواجب بشرط او لا بشرط حتى ينتهي
 الى شرط لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فيكون عدمه مستلزما

لعدم الواجب ولا شك في استحالة هذا اللازم فلزم منه محال فلزم هذا
الملزوم وهو انتفاء القديم المفروض أو لا محال وهو المطلوب * والجواب عنه
بعد تسليم امتناع كون القديم اثر المختار على ما ينشأ باقامن وجوه فساد
الحجج على قدم العالم فهذا الاستدلال بناؤه على الفاسد فهو فاسد *
* المبحث الثالث *

ايمان ان قولنا الله تعالى فاعل العلم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة أم لا انغلاق
ما خلا الدهرية مطبقون على القول بان للعالم فاعلا وصانعا وان العالم
مفعوله ومصنوعه لكن الملمين يريدون بالانظييين معناها المتبقي القوي
اذ معنى الفعل والصنع وسائر صغ الافعال المتعدية موضوعات في اللغة
لايجاد شيء بالقصد والارادة وموجد العالم عندهم مراد مختار فيازم
ان يكون المفعول والمصنوع حادثا اذ القديم لا يتصور تعلق الارادة به
كلامر واما الفلاسفة فيطابقون هذه اللفظ لا بالضرورة لانهم لا يثبتون
لموجده ارادة واختيارا بل يزعمون ان صدور العالم عنه بداريت
لوجوب بحيث يمتنع عقلا عدم صدوره عنه ويجعلونه بمنزلة اجزئات
التي تحدث عنها لا اثر لا بقصد واختيار كالسخونة عن النار و كارتوبسة
عن الماء فهم ما قدروا الله حق قدره فيطلقون الفعل والصانع على
غير المريد والمفعول والمصنوع على غير المراد وان كان قديما وهذا ما خطاء
او مجز بطريق الاستعارة منى على تشبيه العملة بالفاسل والمعلول بالمفعول
في ترس انافى فيدعى الى الاول ثم اطلاق لفظ المتشبه به على المشبه اعني

اطلاق الفاعل والصانع على العلة واطلاق المفعول والمصنوع على المعلول
 * فان قيل * ما ذكرتم من اختصاص الفعل بما يكون بالارادة غير صحيح
 والا لزم ان يكون قولنا فعل بالطبع ثنا قضا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
 لا بالاختيار ويكون قولنا فعل بالاختيار تक्रارا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
 بالاختيار واللازمان باطلان فكذا ملزومهما فهو جنس يشمل ماهو بالارادة وما هو
 بالطبع * قلنا * لزوم التناقض في الاول انما هو اذا كان لفظ فعل مستعملا
 بطريق الحقيقة وهناك ليس كذلك بل هو مستعمل في جزء معناه اعني
 مطلق اليجاد اعم من ان يكون بالاختيار اولو المجاز في الكلام باب واسع
 وهذا كما يقال الحجر يريد الحركة الى السفلى ويطلب الوقوع في المركز
 قال الله تعالى فوجد فيها جدارا يريد ان ينقض * والارادة والمطلب
 لا يتصوران الا لمن له العلم وبطلان التكرار في الثاني انما يكون اذا كان
 المراد به التاسيس اعني افادة المعنى اما اذا كان المراد به تقرير المعنى المقاد
 لغرض من الاغراض فليس فيه فساد بل هو موجب لحسن الكلام
 * فان قيل * استعمال لفظ الفعل وصيغ الافعال المتعدية فيما ليس بالارادة
 شائع في كلام العرب واهل العرف قال الشاعر *

وعينا قال الله كونا فكاكتنا * فعولان بلا بد ان ما يفعل الحجر

وجاء في كلامهم ثوقوا اول البرد وآخره فانه يفعل با بد انكم ما يفعل
 باشجاركم وقيل اغتموا برد الربيع فانه يفعل با بد انكم ما يفعل باشجاركم
 ويقال النار تحرق والسيف يقطع والخبز يشبع والماء يروي ومثل هذا

كثير في العرف والاصل في الاطلاق الحقيقة فحمل هذا كله على المجاز
 بلا دليل غير مقبول قلنا نعم لو كان بغير دليل وهذا الدلائل متحققة مثل
 نصريح ائمة الغزية بان اسناد القطع الى السكين والقتل الى السيف والارواء
 الى الماء وامثال ذلك من قبيل الاسناد المجازي اى الاسناد الى غير الفاعل
 ومثل اطباق جميع العقلاء على ان الامور المذكورة الآت للافعال المذكورة
 مع اتفاقهم على الفرق بين آلة الفعل وفاعله ومثل صحة نفي الفعل عن هذه
 الامور مثل ما فعل القطع السكين بل فعله الشخص المستعمل للسكين
 وكذا في غيره واما ما استدل به على ان الفعل عام في الارادى وغيره
 من ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شئ فقط ففساده بين لان
 الاحداث ايضا مما هو مختص عندم بالارادى فان قيل نحن وان
 لم نخصص الفعل بما يكون بالارادة فلا نعمه ايضا بحيث يشمل صفة الآلات
 والشروط فان معنى الفعل التأثير والشرط ليس لها تأثير في الشروط
 قلنا ان اردتم بالتأثير ايجاد الاثر بالاختيار فمرحبا بالوفاق وان اردتم به
 معنى آخر يوجد في بعض ما يحتاج اليه الشئ دون بعض حتى تسموا الاول
 فاعلاو الثانى آلة او شرط او اى شئ شئت فهذا المعنى غير بين فينبوه حتى
 نتكلم فيه فاننا لانجد فرقا بين حصول السخونة في جرم النار وبين حصولها
 في الماء المجاور لها بسببها وانتم تجعلون النار فاعلة للاولى دون الثانية والفرق
 بان الاولى لا يمكن انفكاكها عنها دون الثانية غير مجد اذا انتم لا تشرطون في الفاعل
 استلزامه بانفراده للمفعول وتجوزون استلزام بعض الشروط له فان قيل نحن ايضا

لا نفرق بينهما ولا نقول ان النار فاعلة لسخونها لا بطريق المساهلة بل نقول فاعل
كل الحوادث العنصرية هو المبدأ القياض . قلنا . فننقل نحن الى مطالبكم
بالفرق بين المبدء القياض على زعمكم وبين النار وانه لم قلتم ان الاول
هو الفاعل دون الثانية مع قربها واستلزامها لسخونها دون المبدء . وتوقف
السخونة عليها اظهر من توقفها على المبدء . فان قيل . الفرق ان للمبدء
شعورا بالسخونة دون النار . قلنا * فيلزم ان يكون الانسان فاعلا لصحته ومرضه
وطوله وقصره وامثال ذلك فانها محتاجة اليه وله شعورها والافعال الفرق
بينه وبين المبدء أو ما قال صاحب المحاكمات ان معنى التأثير هو استتباع
المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده بدون
وجود المؤثر لا يغني من الحق شيئا لان هذا التعلق متحقق في جميع العلل تامة
كانت او ناقصة فاعلية كانت او غيرها بل في الشروط والالات ايضا فان
كان عطف تعلقه على استتباع عطف تفسير فقد بان الفساد والافان كان
المراد بالاستتباع الاقتضاء التام الموجب لثرب الاثر عليه فهذا غير
مشروط في الفاعل كما ذكرنا آنفا وان كان غير ذلك فلا ينعدم في النار
بالنسبة الى سخونة الماء . فان قيل . انهم يثبتون الارادة لله تعالى حيث
نقل عنهم انهم يقولون الله تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل وصدق الشرطية لا يقتضي وجود مقدمها ولا عدمه فمقدم الشرطية
الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم
اللا وقوع فيكون الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة ولا يطلقون عليه ايضا

اسم الصانع مع ان الصانع من له الارادة بالاتفاق . قلنا - هذا المقول
 عنهم كلام لا يتحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده
 وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرطية
 الاولى وعدم وقوع مقدم الثانية دوامها مع صحة وقوع نقيضها فهذا
 مخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا بالذات للعالم بحيث لا يصح عدم
 وقوعه منه وان اريد دوامها مع امتناع نقيضها فليس هناك حقيقة
 الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون
 حادثا للعالم عندهم قديم فليس هذا المقول عنهم الاتمويها وتليسا واطلاقهم
 الصانع عليه تعالى ليس الا بطريق المجاز ثم اسناد الخلق والصنع وامثالهما
 الى الله تعالى على زعمهم ايضا مجازي من قبيل اسناد الفعل الى سببه
 اذ هو تعالى عندهم ليس فاعلا للعالم كله لا باختبار ولا بغير اختيار بل لجزء
 واحد منه واما بالنسبة الى سائر اجزائه الغير المتناهية فهو سبب بعيد لا يصل
 اليها اثره فانظر كيف يزولون مالك الملوك عن التصرف في ملكه وملكوته
 تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولا يتبين هذا الا بذكر ما زعموا في
 كيفية وجود العالم وهو انه صدر عن المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته
 عقل اي ممكن غير متميز ولا حال فيه مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمية
 ثم صدر عن هذا العقل عقل ثان ونفس ناطقة اي ممكن غير متميز ولا حال
 فيه محتاج في فاعليته الى الآلة الجسمية وجسم يتصرف فيه تلك النفس
 وهو جرم الفلك التاسع اعني الفلك الاعلى فصدر من هذا العقل عقل

ثالث و نفس ثانية و جسم آخر و هو جرم الفلك الثامن و هو فلك الثوابت
و صدر من هذا العقل عقل رابع و نفس ثالثة و جسم آخر و هو جرم الفلك
السابع و هو فلك اعلى السيارات اعنى فلك الزحل و هكذا احتى انتهى الامر
الى عقل تاسع فصدر منه عقل عاشر و نفس تاسعة و جسم هو جرم الفلك
الاول و هو فلك اسفل السيارات اعنى فلك القمر و يسمى هذا العقل العقل الفعال
و المبدء الفياض لتحريكها الارادة لجرم هذا الفلك الى غير النهاية لقصان
صور العصوريات و نفوسها و بعض اعراضها عليها منه بواسطة استعدادات
تحصل لها بسبب الحركات الفلكية و ما يتبعها من الاوضاع المخصوصة و مبنى
ذلك زعمهم ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات و الواحد لا يجوز
ان يصدر عنه المتعدد الا بتعدد جهات من اجزاء و صفات و لو اعتباره
او آلات او قوا فلما يصدر عن المبدأ الاول الامعلول واحد و هو العقل
الاول و انه عاقل مبدئه و نفسه و ممكن وجوده فله اعتبارات و جهات
ثلاث بعضها اشرف من بعض و الالىق ان يصدر من الاشرف الاشرف
فصدر عنه بجهة تعقله مبدؤه عقل ثان و بجهة تعقله نفسه نفس و بجهة امكانه
جسم و هكذا العقول و النفوس و الاجسام الاخر المذكورة * و اعلم ان
كلامهم في هذا المقام مضطرب و هكذا يكون كل ما ليس مستندا الى اصل
موثوق به فتارة يجعلون العقل الاول ذاتا لثلاث لكن بعضهم يثبتون
الجهات الثلاث بمذاكرناه و بعضهم يقولون هي وجوده و وجوب وجوده
و امكانه و يسندون صدور العقل و النفس و جرم الفلك اليها على الترتيب

وتارة يجعلون العقل الاول ذاجهة والصادر ر عنه اثنين لكن منهم من
يقول الجہتان وجوده و امكانه فمن جهة وجوده صدر عنه عقل ومن
جهة امكانه فلك ومنهم من يقول هما تعقل وجوده وتعقله امكانه والصادر
كما ذكر وهكذا اكل العقول الا العقل العاشر وتارة يجعلونه ذاجهات
اربع امكانه ووجوده ووجوبه بالغير وتعقله لذلك الغير ولا يخفى على الناظر
خبطهم في كل ذلك ثم انهم لم يذكروا في بيان ان المبدأ الاول واحد
من جمع الجهات بالمعنى الذى ذكره شيأ يعنده وما استدلو ا على ان ليس
لله تعالى صفات زائدة على ذاته مع عدم مقامه كما استقف عليه لا يعطى الوحدة
بهذا المعنى واما قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاستدلو عليه بوجوه
نذكر هنا ما هو عمدتها ليتبين لك انهم على اي شئ يبنون مثل هذا المطلوب
الجليل وذلك وجهان الاول انه لو صدر من الواحد الحقيقي شيان لكان
مصدر الكل منهما ومصدر ريته لهذا غير مصدر ريته لذلك وانه يعقل كل
منهما بدون تعقل الآخر فلزم البعد في الواحد الحقيقي هذا خلف مع
ان المصدرين ان كان كل منهما عين ذاته لزم ان يكون له حقيقتان
مغايرتان وان يكون الواحد اثنين وهما محالان وان كان كل منهما داخل
فيه لزم التركب فلا يكون واحدا من جميع الجهات وان كانت كل منهما
خارجة عنه لزم ان يكون مصدر الكل من المصدرين فنقل الكلام الى مصدر رتي
المصدرين حتى يلزم احد المحالين المذكورين الذين هما تالبا الشرطيتين
او التسلسل وان كانت احدهما عينها فالأخرى ان كانت داخلية لزم التركب

وان كانت خارجة لزوم احد الامور الثلاثة وان كانت احدهما داخلية
والاخرى خارجة لزوم التركيب مع احد المحالين الآخرين واما اذا كان الصادر
واحد فمصدريته عين الفاعل فلا يلزم شيء من المحالات * والاعتراض
عليه * ان المصدرية امر اضافي اعتباري لا تحقق لها في الخارج فلا يتأني
تعدد هذه الوحدة الحقيقية وحينئذ نختار انهما خارجتان وليس لهما
صدر ومن فاعل ومصدرية حتى ننقل الكلام الى مصدرية لهما فلا يلزم
شيء من المحالات * فان قيل * الحلف لازم لان المصدرية ولو كانت امرا
اعتباريا يتأني في الوحدة الحقيقية المفسرة بعدم تعدد الجهات ولو اعتبارية
كما ذكرنا قلنا . المتأني لتلك الوحدة تعدد الصفات الاعتبارية الغير
الاضافية ولا السلبية وهي المرادة بالاخبارات المنفية في تفسير الوحدة
والالا يوجد واحد حقيقي اصلا اذ المبدأ الاول متصف بتقدمه بالذات
على العالم ومعينه بالزمان له عند هم وبتقدمه عليه مطلقا عند نوا والتقدم والمعينة
وصفان اضافيان اعتباريان وكذا هو منصف بانه ليس بجسم ولا جوهر ولا
عرض الى غير ذلك * فان قيل * الاضافات والالوب لا تعرض للواحد
الحقيقي اذ هي امور عقلية لا تحقق لها الا في العقل ولا يمكن تعقلها الا بعد تعقل
مضاف ومضاف اليه ومسلوب ومسلوب عنه لا يكفي في تعقلها تعقل احد
المضافين وتعقل المسلوب عنه فلا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد
حقيقي مضافا الى اشياء او مسلوبا عنه اشياء بل باعتبارات وجهات متعددة
بخلاف المصدرية فانه ليس المراد منها الظاهر الاضافي حتى يتنوع

حصولها للواحد الحقيقي بل كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه الاضافة
ولاشك ان هذه الحيشية حاصلة له في ذاته قبل ان يتعقل عاقل فضلا عن
ان يتعقل معه شيئا آخر . قلنا . الاضافات والسلوب ايضا حاصلة له بحسب
ذاته سواء تعقله عاقل او لا والالم يصدق حكم العقل عليه بتلك الاضافات
والسلوب للزوم ارتفاع النقضين عنه ولاشك في بطلانه ولو سلم فليكن
المراد من الاضافات والسلوب ايضا كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه
الاضافات والسلوب كما ذكرتم في المصدرية . فان قيل . لا يصح هذا في
الاضافات والسلوب لانه يلزم منه انصاف المبدء بصفات حقيقية وهو باطل
عندنا . قلنا . لا شبهة لعاقل انه في حد ذاته مع قطع النظر عن تعقل عاقل
بحيث يصح ان يحكم عليه بهذه الاضافات والسلوب فان لزم منه انصافه
بالصفات الحقيقية فهذا برهان على بطلان ما عندكم . فان قيل . يجب ان يكون
للفاعل مع اثره قبل ايجاده له خصوصية ليست له مع غيره والالم يكن
ايجاده له اولي من ايجاد غيره وهو ظاهر فان كان اثر الواحد واحدا
يجوز ان تكون تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وامان كان متعدد
فيلزم ان لا تكون له مع شئ منها تلك الخصوصية لان خصوصيته مع هذا
غير خصوصيته مع الآخر ضرورة ولا يجوز ان تكون تلك الخصوصيتان
بحسب ذات الفاعل لان الذات الواحدة بجميع الجهات لا تتصور بحسبها
لها خصوصيتان متغايرتان ولا بحسب غيره والالم يكن واحد احقيقا وما رادنا
بالمصدرية هذه الخصوصية . قلنا . ان اردتم بالغير في قولكم يجب للفاعل

مع اثره خصوصية ليست له مع غيره ما ليس اثره مطلقا وبالخصوصية جزئية
 معينة فهو مسلم لكن لا يفيد مطلوبكم وان اردتم بالغير غير هذا الاثر الجزئي
 وبالخصوصية مطلقا الخصوصية التي يترتب عليها صحة صدور الاثر عن
 الفاعل فلان سلم امتناع ان تكون للواحد بحسب ذاته خصوصية مع شيئين
 يصدر عنه بسببها مجموعهما دون ما سواهما لا بد لهذا من دليل اذ دعوى البداهة
 غير مسموعة ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون له بحسب ذاته مع احدهما
 خصوصية وبحسب امر ساجي او اعتباري خصوصية مع الآخر فان قيل
 لانه لا يجوز ان يكون للمليس له في وجود الخارج دخل في مبدئيه وجود
 الاثر قلنا * ليس له وجود لا يجوز ان يكون فاعلا للوجود واما ان يكون
 له دخل في فاعلية الفاعل بان يكون شرطها فلا امتناع فيه فان وجود
 الاثر كما يتوقف على وجود السبب يتوقف على عدم المانع الا ترى ان
 الخصوصية التي قائم ان وجود الاثر منقوطة عليها بامر اعتباري قطعه ليس
 لما تحقق في الخارج وانما المتحقق فيه ماله تلك الخصوصية واليس من شيعتكم
 من يجعل امكان المغلول الاول لذاته ووجوب وجوده بالغير جهة
 صدور فلنك وانفس منه والامكان والوجوب لا تحقق لما في الخارج بل
 هما اعتباران عقليان ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون للفاعل بحسب ذاته مع
 احدها خصوصية باعتبار صدور هذا عنه وبالنظر اليه مع الآخر خصوصية
 اخرى فلا تكون للواحد من جهة واحدة ولا باعتبار امر غير متحقق مع
 شيئين خصوصية بل مع احدهما بحسب ذاته فقط ومع الآخر باعتبار موجود

آخر معها فيكون بهذا الطريق فاعل كل الممكنات الموجودة هو الله تعالى
 بالحقيقة لا كما قالوا ان الصادر منه عقل فقط وسائر الموجودات صادرة
 عن غيره وقد قال بعضهم في دفع هذا ان الكل متفقون على ان صدور
 الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في
 مقالتهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندون الى العلل الاتفاقية والغرضية
 والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا عليه صانعهم
 * وفيه نظر * لان اسنادهم حوادث عالم العناصر الى العقل العاشر المسمى
 عندهم بالمبدأ الفياض بواسطة الاستعدادات الحاصلة للحوادث بسبب الحركات
 الفلكية وما يتبعها من الاوضاع واتصالات الكواكب وغير ذلك اشهر من
 ان يخفى فلو كان عندهم ان الكل صادرة من المبدأ الاول فاي شيء اقتضى
 توسط ذلك العقل في كل حادث من تلك الحوادث مع ان المبدأ الاول
 بعد تمام الاستعدادات القابلة للوجود بسبب تلك الحركات كاف في ايجاده
 وايضا انهم اذا اعترفوا بوجوب صدور رشيتين من الواحد احدهما بحسب ذاته
 والاخر باعتبار صدور الاول عنه صار قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
 والتكلفات التي ارتكبوها في اثباته والنزاع فيه كلها ضائعا محضاً من ترتيب
 ثمة معتد بها عليه اذ في كل موضع يربدون ان يشبوا مظلوماً بانهم يلزم من
 انتفاء صدور الاثنين عن الواحد الحقيقي وكثيرا ما يفعلون هذا ويأتون حينئذ
 لخصوهم ان يلزم موهم بانهم لا استحالة فيه اذ صدور احدهما بحسب ذاته والاخر
 باعتبار صدور الاول والظاهر ان قولهم بصدور الكل منه تعالى اولى واقرب

بالحمل على المساهلة والتجوز من قولهم يصدر والبعض عن غيره * الثاني *
 من وجهي الاسند لال على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد تقريره
 بطريقتين * الاول * انه لو صدر عنه (آ) و(ب) لكان مصدرا (لا) ولما ليس
 (آ) اذ (ب) ليس (آ) وكذا اذا كان مصدرا (لب) ولما ليس (ب) اذ (آ) ليس (ب)
 وانه تناقض وفساد هذا ظاهر اذ من الذين ان نقيض صدور (آ) هو لا صدور (آ)
 لا صدور (لا) كان يقال صدر من النار التسخين واللاتسخين الذي هو التجهيف
 فانه ليس فيه تناقض وتناف وانما التناقض اذا قبل صدر منها التسخين ولم يصدر
 منها التسخين * الثاني * يقال لو صدر عن الواحد (آ) و(ب) من جهة واحدة
 صدق قولنا صدر عنه (آ) ولم يصدر عنه (آ) من الجهة الواحدة وانه محال اما
 صدق الاول فظاهر واما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه الباء الذي هو
 غير (آ) من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه (آ) من تلك الجهة وصدق انه
 صدر عنه (آ) ولم يصدر عنه (آ) من جهة واحدة وهما متناقضان وهذا
 التقرير هو الذي اختاره الرئيس ابو علي وكتبه الى تلميذه بهمنيار حين
 طلب منه البرهان على هذا المألوم به * والاعتراض عليه * ان الشرطية اعني
 قوله لما صدر عنه الباء الى آخره كاذبة فان اللازم من صدور الباء عنه
 من تلك الجهة ليس انه لم يصدر عنه (آ) من تلك الجهة بل انه صدر عنه ما ليس
 (آ) من تلك الجهة وهذا ليس نقضا لقولنا صدر عنه (آ) من تلك الجهة ولا مسلم
 الاستلزام لفساد آخره ولو سلم لزوم الاول فلا نسلم التناقض فان النقيضين
 مطلقان والمطلقان لا تتناقضان كما عرف في المنطق فان فسد

احدهما بالزوم مع صدقها قال الامام الرازي العجب ممن يفنى عمره
 في تعلم الآلة العاصمة وتعليمها ثم اذ لجاء الى هذا المطلوب الاشراف اعرض
 عن استعما لها حتى وقع في غلط بضحك منه الصبيان * قال شارح
 الاشارات كان هذا الحكم يعني ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث
 هو واحد الاشياء واحد اقربا من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس
 اياه لا غفاله معنى الوحدة الحقيقية وعلى ما ذكره فالغرض مما
 يورد في صورة الاستدلال التنبيه لاحقيقة الاستدلال فلا يفيد ما يورد
 عليه من الاعتراضات ونحن نقول اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من
 الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قربيه من الوضوح بل في كونه في غاية
 الوضوح لانه اذا اعتبرت الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد
 بوجه من الوجوه ولو بعد القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف
 يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكما لغوا
 من غير فائدة اصلا اذ لا يصدق هذا المعنى على شيء من الاشياء لا في
 الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض كسائر الكليات الفرضية فاية
 فائدة في معرفة حكمة وانما كثرت مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي
 الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسلم
 كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر
 عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم للجهات التي بينها ولان له ذاتا وجودا
 ووجوب وجود فكيف صار هذا في المعلول الاول جهات تعدد الفاعلية

ولم يصرف هنا • فإن قيل • وجود المبدأ الأول عين ذاته وكذا وجوبه
دون وجود المعلوم الأول • وجوبه فخصت الجهات هنا ولم تحصل ثمه
• قلنا • مرادنا الوجود المعلوم المشترك ولا نزاع لهم في أنه زائد في كل
الموجودات • ولا يخفى أن الوجوب امر اعتباري لا يصلح أن يكون عين
ذات الواجب إنما نزاعهم في وجوده الخاص وليس الكلام هنا فيه
لا يخفى أن قولهم أن الالقي أن يصدر الاشرف من الاشرف كلام
خطابي لا يلحق بأن يورد لاثبات المطالب العلية والعجب من ذلك
الشارح الذي يدعي أن أكثر الفضلاء إنما تميروا في هذه المسئلة لعدم
تعمقهم في الاسرار الحكيمة وهو تعمق فيها وتخلص وخلص عن ورطة
هذه الحيرة أنه تصدى لرد هذا الكلام إلى البرهان فقال إذا استند
مسيبان أحدهما اتم وجودا من الآخر إلى سببين كذلك وكان المسبب
الاتم اتم وجودا من المسبب الانقاص وجب استناده إلى السبب الاتم
لأن المعلول لا يمكن أن يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع على وله
نظائر كثيرة هذا كلامه بعد أن اعترف أن قولهم الاشرف يتبع الاشرف
مقدمة خطائية وتعجب من أبي علي حيث اشتملها في هذا المطلوب وفيه
مع اشتماله على الاستدلال الظاهر نظر لأنه إن أراد بالسبيين الاتم والانقص
ذات السبيين الموجودين فليس هناك سببان موجدان متغايران بالذات
حتى يكون أحدهما اتم والآخر انقص وجودا بل الموجد هو العقل الأول
كما هو منقول عنهم والمبدأ الأول بواسطته كما ادعاه هو وإن أراد بهما أنه دخل

في السببية في الجملة فلا يسلم امتناع ان يكون المعلول اتم وجودا من العلة
بهذا المعنى فان القول بان كل ماله معد ات فهو انقص وجودا من معد ات به
بعيد كيف والا سلب هنا مثل الامكان والوجوب ولا وجود لهما اصلا
فان قيل * المراد ان السبب الموجد بالنظر الى بعض ماله يدخل في السببية
اتم وجودا منه بالنظر الى بعض آخر منها قلنا * هذا اعتبار وهمي محض
فانه لا معنى لقول من يقول ان وجود العقل الاول بالنظر الى وجوبه بالغير
اتم من وجوده بالنظر الى امكانه فان وجوده في ذاته لا يتفاوت بهذا
المعنى في التمام والنقصان فكيف اذا قيل وجود المبدأ الاول بالنظر الى
وجوب العقل الاول به اتم من وجوده بالنظر الى امكان العقل الاول
في ذاته فان اللازم مما اختاره من ان موجد جميع الممكنات ليس الا
المبدأ الاول هو هذا وهذا قول لا يرضى عاقل ان يتفوه به
ولا بما يستلزمه والعمرى ان كلامهم في هذا المطلوب الجليل مما اذا نظر
المتأمل الى اية جهة منه يتبين له وجوه من الفساد ولهذا
من كان دابه الذب عنهم وكان يجهد في ذلك كل الجهد اعترف هنا
بورود كثير مما يورد عليهم ولئن قطع الطالب الحق النظر عن جميع
ما قررناه وغيره مما تركناه ونظر بعين الانصاف في انهم كيف حصروا جهات
تعدد المعلول الاول في ثلاث مع ان له ذاتا ومكانا ووجوبا بالغير ووجودا
منه وتعقلا لذاته وتعقلا لفاعله وتعقلا لمعلولاته الى غير ذلك ثم كيف
صدر عما هو اقرب الى الوحدة الحقيقية وهو العقل الثاني اشياء كثيرة

جدا وهي الفلك الثامن بما فيه من الثوابت الغير المحصورة وما رصد
 منها الف ومئتان وهذا خلف وما صدر عما بعده الى العقل العاشر
 مع ما بعده من تلك الوحدة مثل ذلك بل عشر عشيره وكذا صدر عن
 العقل الثالث والرابع والخامس اجرام اكثر مما صدر عن العقل السادس
 فان افلاك العلويات اى زحل والمشتري والمريخ الصادرة عن
 العقول الثلاثة على زعمهم اكثر يميزه واحد من فلك الشمس الصادر
 عن العقل السادس لان كلامها مشتمل على تدوير دون فلك الشمس
 وكذا اجزاء فلك عطارد زائدة على اجزاء فلك القمر بواحد وامثال
 ذلك من احوال العلويات والسفليات لكفاه في ان يتضح له ان ما وردوه
 في هذا المقام من الخيالات مما لو بنى عليها هون المطالب لكان او هن من نسج
 العناكب فكيف باهول الامور واعظمها وهوبناء السموات والارضين
 وكيفية وجودها عليها ولئن اشتغلنا بدفع ما تكلف به بعضهم في التفتي
 عن الاستكالات الموردة عليهم لطال الكلام لتشتت انرام والحق ان
 التصدي للاطلاع على كنهه كيفية ايجاد الله تعالى للعالم خوض في لجة غامرة
 لا يبدو ساحلها ولا ينبود اخلها سيما بمجرد نظر العقل فعلى العاقل ان
 لا يتجاوز ما تحقق من متين النقل او يقن من براهين العقل والله الهادي
 واليه النهايات ومنه المبادى *

* البحث الرابع اثبات الصانع للعالم *

اعلم ان المليين لما قالوا بحدوث العالم لزم لزوماينا احتياجه الى

صانع لا يكون في وجوده محتاجا الى غيره دفعا للتسلسل اذ احتياج كل حادث الى موجد بوجوده لا يخفى على عاقل بل قيل هو معلوم للحيوانات العجم ايضا الدهرية يقولون بقدم العالم وباستغنائه عن الصانع وهذا وان كان باطلا ولكن لا يلزمهم ما يلزم الفلاسفة القائلين بقدم العالم مع احتياجه الى الصانع الموجد الواجب الوجود لذاته مستدلين عليه بان العالم ممكن بالاتفاق ومعنى الامكان استوائه في الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح محال بداهة فوجود العالم محتاج الى مرجح له وذلك المرجح لا يجوز ان يكون ممكنا غير منته الى واجب ولا يلزم التسلسل ولا تمتعا وهو ظاهر فتبت انه واجب الوجود وهو المطلوب * والا عراض عليهم * ان احتياج الممكن ولو كان قد بما فرضا الى ما يترجح به احد طرفيه مما لا شبهة فيه لكن الكلام في الفاعل المفيد لوجوده مثلا وفعل الوجود واقادته يقتضي البتة وقتا يكون الوجود قبله غير حاصل ولا يتصور هذا في القديم . فان قيل . نحن نتجاوز كما في اطلاق الفاعل والصانع ومرادنا بها على لا يمكن وجود العالم بدون وجودها قلنا * يلزمكم جواز عدم انتهائها الى عللة واجبة الوجود لذاته لان تجوزكم لوجود وجودات متعاقبة الى غير النهاية مسئلة لجواز عدم انتهائها الى الواجب مع كون كل منها عللة لا آخر منها الى الحادث اليومي فان ترتب اجزاء الزمان وما فيها كترت افراد العلية فاذا اجاز ان لا تنتهي اجزاء الزمان وما فيها الى جزء لاجز قبله والى شيء لا شيء قبله بالزمان فليحزم عدم انتهاء افراد العلية الى

غلبة لاعلية قبلها فان الدلائل الدالة على استحالة وجود امور غير متناهية ان
تمت دلت على استحالة مطلقا سواء كانت تلك الامور مجتمعة في الوجود او لا
وسواء كانت مرتبة او لا كما يتنافى او اثل الكتاب وان لم يتم لم يثبت عند
جواز شئ من الصور الثلاث فاذا لم يحلوا تلك الدلائل مثبتة لعدم جواز
صورتين من الصور الثلاث فلا يثبت لها عدم جواز الاخرى ايضا
هـ فان قيل هـ لناد ليل على استحالة تسلسل العلل الى غير النهاية دون تسلسل
هـ اسواها بل على اصل المدعى اعني ثبوت علة للعالم واجبة بذاتها تقريره
ان موجودات العالم لو كان بعضها علة لبعض الى غير النهاية لحصلت سلسلة
من الممكنات غير متناهية وهو يستلزم المحال والملازمة الاولى بينة
اذ المفروض عدم تنامي العلة بين تلك الموجودات فلو كان منها ما هو
محتاج الى العلة انتهت العلية هذا خلف والمحتاج الى العلة ممكن قطعاً واما
الملازمة الثانية فلان مجموع تلك السلسلة ممكنة اذ هي محتاجة الى اجزائها
والمحتاج الى شئ اى شئ كان ممكن سيما اذا كان المحتاج اليه ممكن بل ممكنات
غير متناهية وموجوده لان جميع اجزائها موجودة اذ هي ليست الاعلا
والمعولات ويجب اجتماع العلة والمعلول في الوجود وعدم المركب لا يعقل
الا بعدد جزء من اجزائه فلها علة موجودة مستقلة بمعنى انه لا يكون لها
شريك في ذلك الابداع خارج عنها اضلا اذ لا بد لكل ممكن في وجوده منها
فعلتها اما نفسها وهو ضروري البطلان وينبى عليه بان العلة الموجودة للشئ
يجب ان تكون متقدمة بالذات عليه ولا يتصور تقدم الشئ على نفسه

واما جزء هـ فاما كل جزء وهو باطل لانه لا شيء من الاجزاء كافيا في وجود
السلسلة فضلا عن كل جزء وايضا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول
واحد بالشخص اعني مجموع السلسلة وكل جزء منها اما الاول فظاهر واما
الثاني فلان الموجد المستقل للركب الذي هو كل جزء من ممكن لابدان
يكون موجد الكل جزء منه اذ لو كان لشي من اجزائه موجد آخر لاحتاج
المركب اليه ايضا فلا يكون المفروض موجدا مستقلا فيتوارد كل الاجزاء
بالعلية على كل جزء منها وايضا يلزم ان يكون كل منها علة لنفسه ولعله
لما يئنا ولا يخفى استحالة واما جزء و احد بعينه وهو ايضا باطل للزوم مثل ما ذكرنا
في القسم السابق ولان علته اولى بكونها علة المجموع لان اتحادها لاجزاء
المجموع اكثر واما خارجة عنها وهذا ايضا باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد
جزء من اجزاء السلسلة او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يخلو اما ان
يكون لذلك الجزء علة في السلسلة فيلزم توارد العللين المستقلين على معلول
واحد ولا يكون فيلزم الخلف من جهتين اذ المفروض ان لكل جزء علة في
السلسلة وان السلسلة غير متناهية وعلى هذا التقدير يلزم تناهيا هذا الجزء
صار طرافها واما الثاني فلان المستقل موجد للركب مطلقا لابدان يكون
موجد الجزء منه اذ لو وجد جميع الاجزاء بدون موجد المركب بدون
لان جميع الاجزاء نفس المركب فلا يكون موجد له واذ الاستحالة كل واحد
من اقسام الشيء استحالة ذلك الشيء فثبت استحالة ان تكون السلسلة المفروضة
علة موجدة واذ الاستحالة ان يكون لها علة فاستحالته هي لاستحالة المزموم

بإستحالة اللازم وإستحالتها هي المطلوب الأول واذا إستحالت هي لزوم إنتهاء
سلسلة عليّة اجزاء العالم الى غير ممكن ولا يخفى انه لا يجوز ان يكون ممتنعاً فنعين
ان يكون واجبا بذاته فثبت ان موجد العالم واجب بذاته وهو المطلوب
الثاني الذي هو الغاية * قلنا * مجموع الاشياء ليس الانفس تلك الاشياء فلا
يتصور ان تكون له علة غير مجموع علل تلك الاشياء وهذا ضروري وبوضوحه
النظر الى حال المجموع الواقع بان يعتبر المبدأ الأول مع عدة معلولات
كالعقل الأول والثاني والثالث مثلاً او كالعقل الأول والنفوس الأولى
والفلك الثاني فهنا مجموعان واقعان كل منهما من اربعة اشياء وكما ان عال
تلك الاشياء الاربعة في كل منها المبدأ الأول والعقل الأول والعقل
الثاني كذلك علة كل من المجموع ليست الا هذه الامور الثلاثة ولا يعقل
الا ان يكون كذلك ولا يتفاوت الحال بان تكون تلك الاشياء متناهية
وغير متناهية ففي السلسلة المفروضة علة مجموعها مجموع حل اجزائها
* فان قيل * هذا كلام خارج عن التوجيه فانا حصرنا اقسام علة السلسلة
وبينا بطلان كل قسم بالدليل ويسمى مثل هذا في المنطق القياس المقسم
فعلى المعترض ان يقدح اما في الحصر او في مقدمة من مقدمات الدلائل
وليس في هذا الكلام شيء من ذلك * قلنا * هذا نقض اجمالى للدليل بانه
مصادم للضرورة فهو غير تام بجميع مقدماته وتهيد لان يتضح ما ذكر
بعده وتفصيله المختار ان علة السلسلة جزء معين منها وهو مجموع ما قبل
المعلول الاخير الذي هو ليس بعلة لشيء وطرف للسلسلة من جانبها المتناهي

وما ذكرتم من وجوه بطلان هذا الشق كلها ممنوعة * اما الاول فلان
هذا الجزء كاف في وجود السلسلة لانه اذا وجد المعلول الاخير قطعاً
فوجود السلسلة لا يتخلف عن وجود جزئها الاخير * واما الثاني فلان
قولكم الموجد المستقل للركب يجب ان يكون موجد الكل جزء منه * ان
اردتم به انه يجب ان يكون هو بعينه موجد الكل جزء فهو ممنوع والا لزم
اماتخلف المعلول عن العلة المستقيمة واما تقدمه عليها وكلاهما محال وذلك
فيما اذا كان المركب مرتب الاجزاء بالزمان فاما ان يكون علة المركب
وقت وجود الجزء الاول فقط موجودة او لا فعلى الاول يلزم تخلف
المعلول وهو المركب والجزء الآخر عن علته المستقيمة وعلى الثاني يلزم
تقدم المعلول وهو الجزء الاول على العلة * وان اردتم انه يجب ان يكون
هو بنفسه او بما هو داخل فيه موجد لكل جزء فهو مسلم ولا يلزم التوارد
المذكور اذ علة السلسلة هي مجموع ما قبل جزئها الاخر لا غير وكذا في
المجموع الثاني والثالث وما بعدهما الى غير النهاية وجميع هذه العلل اعني
مجموع الثاني الى ما لا نهاية له داخل في المجموع الاول الذي هو علة
السلسلة وكل منها علة لمجموع من السلسلة وكل فرد علة لفرد على ما هو
المفروض فالمجموع الاول الذي هو موجد السلسلة بالاستقلال موجد
بكل جزء منها بما هو داخل فيه وعلى هذا القياس المجموعات الاخرى ليس فيها توارد
علتين لاعلى السلسلة ولا على شئ من اجزائها ومن هذا خرج الجواب عن الوجه
الثالث فتأمل * واما الرابع فلان ما ذكرناه من الاولوية ممنوعة وما اوردوه

في بيانها مدفوع بان الجزء الذي اخترناه للعلبة متعين لها اذ هو المستقل بايجاد
السلسلة دون غيره وبما قررناه اندفع ما قال بعض الافاضل
في جواب هذا الاعتراض انه لا يجوز ان يكون بعض السلسلة المفروضة
علة موجودة لها مستقلة بالثاثير بمعنى ان لا يكون لها شريك في الثاثير في تلك
السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه قطعاه ووجه اندفاعه ما بيناه
من انه لا يلزم ان يكون موجود الكل بنفسه موجود الكل جزء منه بل
يجوز ان يكون موجودا للاجزاء بما هو داخل فيه وابعده ما قال في موضع آخر
من ان ما قبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول
الاخير ووجب بها الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يوجب الجملة بذاته فاندفع
الاعتراض ولا يخفى عليك فساد هذا الكلام لان المعلول الاخير مع مجموع
ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تعليل الشيء
بنفسه مع انه لو تصور هذا الزم بطلان الاستدلال اذ على هذا النقد ير
لم تحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم انقطاعها لو اوجب كما هو المدعى
وليس المقصود من الاعتراض الا هذا ويلزم مما ذكره ان يكون اجزاء
المعلول المركب حتى جزئه الصوري من تمام موجوده المستقل لان المعلول
لا يجب بدونه وليس كذلك وما قررنا من الاعتراض هو مراد من قال
علة السلسلة نفسها على معنى انه تكفي نفسها من غير حاجة الى خارج عنها فان
الثاني منها علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فكل واحد من احاد السلسلة
علة فيها فلما لم تكن الجملة الماخوذة على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة

غير علل الافراد ولا استحالة في تعلق تعليق الشيء بنفسه على هذا الوجه وهو ان
 يعلل اشياء كل واحد منها بما سبق كالترتيب الطبيعي فلا تحتاج تلك الاشياء الى علة
 اخرى خا رجة عنها فتكون علة بنفسها على معنى انها كافية في وجودها
 بما قبلها وانما الاستحالة تعليل شيء واحد معين بنفسه وانما قلنا مراده ما قررناه
 لانه صريح مرارا ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكريره
 التفسير ان مراده بالنفس ليس هو حقيقة تهايل اهو الد اخل فيها و مراده بكل
 واحد من الاشياء في قوله لا استحالة في ان يعلل اشياء كل واحد بما قبله في
 الترتيب الطبيعي للمجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها ٧

او بثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل العلال الجملة الماخوذة كذا
 وعينها علل الافراد وغير ذلك مما يظهر من التأمل في كلامه وكذا المراد
 بما قبله فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله او لا الثاني منها علة للاول والثالث
 للثاني وهكذا فان مراده به الاول والثاني والثالث وغيرها لا المجموعات
 والحاصل ان مراده ما اخترناه وقررناه فاندفع عنه ايضا ما قال ذلك
 الفاضل في جوابه من انه لا شك ان احاد السلسلة موجودات ممكنة كما ان
 كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الممكن الموجود محتاج الى علة موجودة
 كافية في ايجاد كذا لك الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجودة كافية
 في ايجادها بالضرورة • ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجودة
 هي داخلية في السلسلة كانت العلة الموجودة لكل جميع تلك العلل الموجودة
 للاحاد وحشيذ نقول جميع تلك العلل التي هي علة موجودة للسلسلة باسرها

اما ان تكون عين السلسلة اود اخلة فيها او خارجة عنها والاول اعني ان
 يكون مجموع السلسلة علة موجودة له محال لان العلة الموجودة لشيء سواء
 كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او غير متناهية يجب
 ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المحال تقدم المجموع على نفسه
 ووجه اندفاعه انه علم ان مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني وهو يتكلم على اختيار
 الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته والعجب ان ذلك الفاضل كرر
 هذا الجواب في كتبه مع ظهور اندفاعه على ان في تقريره ترد يدافيعا
 وذلك انه بعد ما حكم بلزوم ان تكون علة مجموع السلسلة علل الافراد
 كل واحدة منها داخلة في السلسلة تردد ان تلك العلة اما نفس السلسلة
 اود اخلة فيها او خارجة عنها وهو بمنزلة ان يقال هذه الجملة من اجزاء
 الشيء اما غير خارجة عنه او خارجة عنه ولا خفاء في فحجه اذ لا احتمال
 ولا توهم للخروج والتردد ينبغي ان يكون بين اشياء يكون لكل
 منها احتمال توجيهه وانما اشتغلنا هنا بالرد عليه مخافة ان يتوهم القاصرون
 بسبب اصراره على جوابه ان الاعتراض المذكور مندفع على الدليل
 ثم ان ههنا شيئا آخر وهو ان هذا الدليل لا اختصاص له باستحالة تسلسل
 العلل الغير المتناهية بل على تقدير تمامه يدل على استحالة تسلسلها ولو كانت منتهية
 الى الواجب فان محصله جار فيه ايضا وان كان في طريق اثبات بعض المقدمات
 تفاوت وتقريره ان يقال لو تسلسلت العلل منتهية الى الواجب لحصلت
 سلسلة كل جزء منها علة لا آخر وهو يستلزم المحال * بيان الملازمة الثانية *

ان السلسلة ممكنة لانها محتاجة الى غيرها الذي هو اجزاءها والمحتاج الى الغير
 سببا الى الممكنات ممكن قطعا فهي محتاجة الى علة مستقلة في ايجادها ولا يعقل
 ان تكون علتها غير جميع علل اجزاءها الممكنة فنقول جميع تلك العلل اما نفس
 السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والكل محال اما الاول فظاهر
 واما الثاني فلانها ان كانت كل واحد من اجزاء السلسلة فهو باطل لان شيئا
 من اجزائها ليس جميع تلك العلل فكيف بكل جزء منها ولان من اجزائها
 ما ليس له دخل في تلك العلل وهو جزؤها الاخير الذي هو معلول محض ولانه
 يلزم تواردها على العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وهو مجموع السلسلة
 وهو ظاهر وكذا كل واحد من اجزائها الممكنة ولانه يلزم ان يكون كل من
 الاجزاء الممكنة علة لنفسه ولعته الممكنة او لعلله الممكنات وان كانت بعضها
 معيناً من الاجزاء فهو ايضا باطل لما ذكرنا من ان شيئا منها ليس جميع تلك العلل
 ومن التوارد ولانه ان كان من الاجزاء الممكنة فعلة او الى منه بان تكون
 علة السلسلة ويلزم ان تكون علة لنفسه وفي غير الممكن الاول لعلة ايضا
 وان كان الواجب يلزم ان يصدر من الواحد الحقيقي اشياء كثيرة هي السلسلة
 وكل واحد من اجزائها واما الثالث فلظهور الخلف اذ لا ينصorian تكون جملة
 من اجزاء الشيء خارجة عنه كما اشرنا اليه ولانه ان كان واجبا تعدد
 الواجب وايضا لا بد ان يكون موجود الجزء منها فان كان جزءها الاول
 لزم امكان الواجب وان كان جزءا آخر فاما ان يكون لذلك الجزء
 علة في السلسلة ولزم تواردها على العلل على معلول واحد واما ان لا تكون

له علة فيها فليزِم الخلف من جهة ان المفروض ان لكل جزء من الاجزاء
 الممكنة علة في السلسلة ومن جهة ان انتهاء السلسلة يكون اليه لا الى الواجب
 الاول وان كان ذلك الخارج ممكنا فلما ذكرنا من لزوم امكان الواجب
 والخلف فالالزام وازد عليهم اذ هم قائلون بترتب العلل المنتهية الى الواجب
 ويجوز ايراد النقض الاجمالي على اسند لاهم هذا بوجه آخر الزامي ايضا
 وهوان يقال لو شئ ما ذكرتم في الاستدلال بجميع مقدماته لزم ان لا يصدر
 من الواجب تعالى موجود اصلا فلا يوجد شيء من الله تعالى وهذا باطل
 قطعاً لو يصدر عنه اثنان وهذا باطل بوعظكم اما الملازمة فلانه لو صدر عنه
 واحد لحصل مجموع هو الواجب ومعلومه وهذا المجموع ممكن موجود لما ذكر
 فهو محتاج الى موجد مستقل فهو اما نفس المجموع اود اخل فيه او خارج
 عنه والقسم الاول باطل وهو ظاهر وكذا الثالث لان هذا الموجد الخارج
 ان كان واجبا لزم تعدد الواجب وايضا لا بد ان يكون موجد الجزء من
 المجموع لما ذكرنا فان كان جزءه الواجب فاستحالته بينة وان كان الجزء
 الاخر لزم توارد العللين عليه وان كان ممكنا فللوجه الاخير من الوجهين
 المذكورين على تقدير نقل الكلام الى مجموع المجموع الاول وعلته
 الخارجة حتى تتسلسل العلل واما الثاني فان كان ذلك الموجد الجزء
 الصادر فعلته اولي بذلك ويزم ايضا ان يكون علة لنفسه لما مر وان كان
 الواجب لزم صدور اثنين منه اعني الصادر والمفروض اولاً والمجموع
 ففي ما عدا الاخير من المختملات لزم امتناع صدور شيء من الواجب على

تقدّر ضد في بعض من مقدمات الدليل وفي الأخير لزوم صدور
 الاثنين منه فلم جميع المقدمات يستلزم أحد الأمرين وهو المطلوب * فان قيل
 لا لزوم غير وارء عليهم لانه لا يلزم هنا صدور الاثنين من الواجب
 بجهة واحدة كما تخيلونه اذ يجوز ان يصد ر عنه بحسب ذاته شيء وباعتبار
 صدور هذا الشيء عنه يصدر المجموع . قلنا . اعتبار الشيء معه عين اعتبار
 المجموع فلا يتحقق هنا امران احدهما يكون واسطة في نفس الامر لصدور
 الآخر والابتائي في كل صورة يصد ر عن واحد حقيقي اثنان واكثر
 اظهر من هذا فلا يبقى لادعائهم هذا فائدة فيعود الالتزام عليهم بكلامهم
 وليس المطلوب هنا الا هذا * فان قيل * الممكن والمحتاج الى العلة في نفس
 الامر هنا شيء واحد ليس الا وهو ذلك الصادر عن الواجب وليس
 بعد صدور علة شيء آخر محتاج الى علة غير علة واحتياج
 غير احتياجه وما يقال ان المجموع ممكن آخر فله احتياج الى علة مجرد اعتبار
 لا يلزم منه فساد الامر وانما يلزم لو كانا ممكنين مستقلين بحيث يكون
 احتياجا لهما متغايرين بالذات وليس كذلك * قلنا * هذا لا يبعد لكنه
 عليكم لالكم اذ يتوجه على استدلالكم ان يقال بعد صدور كل جزء عن
 علة لا يبقى في نفس الامر شيء آخر له احتياج الى علة بحيث لو فرض
 عدم صدور علة ضدق الله لم يصد ر المجموع عن علة فتلتزم نحن
 ان ما ذكرتم في دفع النقض حق فالتزموا انتم ايضا ان استدلالكم
 عن اصله ساقط *

في البحث الخامس توحيد الاله جل وعلا اي نفي الكثرة عنه *
الكثرة في الاشياء تتحقق * اما بحسب الجزئيات كما يقال في الانسان
كثرة اي له افراد متعددة * او بحسب الاجزاء الذهنية بان تكون
ماهية الشيء مركبة من جنس وفصل * او بحسب الاجزاء الخارجية بان
تكون ذاته مركبة في الخارج من اجزاء * اما متميزة في الوضع
كتركب الاجسام من الهولي والصوره على زعم الفلاسفة * واما
بحسب المعروض والعارض وهذا على وجهين * اما ان تكون ماهية وجود
عارض لها تكون به موجودة كما في جميع الممكنات الموجودة عند الجمهور
هو اما ان يكون موجود عرض له موجود آخر كسائر الموصوفات وصفاتها
الوجودية فهذا اقسام خمسة للكثرة فنفي الفلاسفة جميعا عن الله تعالى واما
المليون فيثبتون البعض على اختلاف فيما بينهم كما ستقع الاشارة اليه في اثناء
المباحث ان شاء الله تعالى * لنورد تفصيل الكلام في نفي الكثرة بحسب
الجزئيات في هذا البحث وفي نفي الكثرة بالاعتبارات الاربعة الاخرى
اربعة مباحث اخرى * وينبغي ان نحرر اول الدعوى فان ههنا مقامات
وللاس في مقامات اذ لدلالة القدم ووجوب الوجود والايجاد وتديير
العالم واستحقاق العبادة وفي جواز تعدد الموصوف بكل منها خلافا ما تقدم
اي الوجود الغير المسوق بالعدم فقد اثبت التعدد فيه جميع الطوائف
سوى المعتزلة فانهم وان اثبتوا له تعالى صفات اربع ازيلية هي الوجودية
والحيوية والعالمية والقادرية لكنهم لا يقولون بوجود هابل بشبهتها فقط يسمون

امثالها حوالا ويزعمون ان الثبوت اعم من الوجود وتفصيل مذاهبيهم في
 هذا موكول الى كتب الكلام فهم المتشابتون في توحيد الله في صفة القديم
 ولهذا سمو انفسهم باهل التوحيد ثم اهل الحق وان قالوا بصفات موجودة
 قديمة لله تعالى لكنهم احوالوا تعدد ذات قديمة واما الفلاسفة فقد بالغوا في
 تجويز تعدد القدماء فاثبتوا عقولا ونفوسا بل اجساما كثيرة وغير ذلك
 قديمة وقد جرت اشارة الى تفاصيل مذاهبيهم في ذلك * ومن المجوس
 طائفة يسمون الخزنانين يقولون بالقدماء الخمسة وهي الباري والنفس
 والزمان والهيولى والخلأ ووافقهم على ذلك الطبيب الرازي واما الایجاد
 وتدبير العالم فاهل السنة هم القائلون بوحداية الله تعالى بهما ولا يشركون به
 شيئا في ذلك بخلاف سائر الطوائف فان المعتزلة يجعلون جميع الحيوانات
 موجدات خالقين لافعالهم الاختيارية وان كانت على خلاف ارادة الله
 تعالى الله عن ذلك لكنهم لا يجوزون خلق جسم بلا ذات من غيره تعالى بخلاف
 الفلاسفة فانهم لا يجوزون خلق جسم اصلا منه تعالى ولا خلق شي الا مجردا
 واحد اكما عرفت فيما سبق واما استحقاق العبادة فتوحده تعالى به متفق
 عليه بين القائلين باستحقاق العبادة سوى ان الثنوية قائلون بوجود الهين
 للعالم احدهما النور وهو خالق الخير والآخر الظلمة وهو خالق الشر ويسمى
 بعضهم الاول يزدان والثاني اهر من فلعلهم يرون استحقاق العبادة لهما
 واما الوثنية اى عبدة الاوثان وهي الاصنام فهم وان سموا عبدة
 لهباء على تسميتهم اياها آلهة غاية تعظيمهم لها لكنهم لا يعتقدون فيها

استحقاق العبادة وصفات الالهية بل يزعمون انها شافعة لهم عند الاله
الحقيقي. فلماذا يطيعونها ويتذللون عندها وكذا واجب الوجود توحده
تعالى به متفق عليه بين مشبتي الاله سوى الثنوية والمطلوب بالبحث هنا
ما ذكر في اثبات هذا فتقول لهم على ذلك ادلة واحدة انها لو وجدوا اجبان
لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما وهو ظاهر ولا بد من امتياز احد هما
عن الاخر ولا يتصور اثنيته وتعد بدون امتياز ومابه الاشتراك غير مابه
الامتياز ضرورة فاجتمع في كل منها شيان فيكون مر كبا فيكون ممكنا لما
سبقتي فلا يكون واحد منهما واجبا والمفروض ان كلا منهما واجب هذا
خلف * والاعتراض عليه * ان ما سبقتي من ان كل مر كب ممكن مبني على
تعدد الواجب كما استقف عليه فجعله مقدمة لدليل هذا الامتناع يؤدى
الى الدور مع ان هذا الدليل انما يتم ان لو كان وجوب الوجود ذاتيا
لها هو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون عارضا لها والاشتراك في العارض لا وجوب
التركيب في المعروض لجواز ان يكون ممنازا بعين مشاركته في ذلك العارض
بذاته * فان قيل * لا يجوز ان يكون الوجوب الذاتي عارضا للواجب
لان العارض محتاج البتة الى معروضه فيكون ممكنا محتاجا الى علة فعلته
اما الذات اوجزؤها او خارجة عنها والثالث محال والاحتجاج الواجب في
وجوبه بل في وجوده الى علة خارجة عن ذاته فلا يكون واجبا
وجوبا ذاتيا وكذا الثاني لانه يلزم التركيب وامكان الواجب وكذا
الاول للزوم الدور لان المعلول مالم يحجب عن علته لا يتحقق ومالم توجد

علته لا يجب هو عنها ولم يجب هي بنفسها او بغيرها لا يوجد كما حقق
 جميع ذلك في موضعها فتوقف تحقق وجوب الواجب على وجوب
 هذا الوجوب المتوقف على وجود الواجب المتوقف على وجوبه
 وهذا توقف لوجوب الواجب على نفسه بثلاث مراتب قلناه هذا
 انما يكون لو كان الوجوب امرا وجوديا متحققا في الخارج وهو ممنوع
 اذ لا معنى للوجوب الذي لا يكون الشيء بحيث لا يحتاج في وجوده
 الى شئ اصلا فعدم الاحتياج بمعنى ضرورة كونه بهذه الحثية
 اعتبار محض وانتم ايضا مصرحون متفقون على ان الوجوب والامكان
 والامتناع امور اعتبارية لا تحقق لها الا في العقل فليس للوجوب تحقق
 في الخارج حتى يتوقف على وجوبها المتوقف على ما ذكره ولو سلم فماد كرم
 معارض بان الوجوب لو لم يكن عارضا للواجب لكان اما عين ذاته
 او جزأ منها اذ لا يتوهم ان يكون امر امثاله بالكلية والقسمان باطلان
 اما الاول فيلوجوه اولها ما ذكرناه من انه امر اعتباري لا تحقق له
 في الخارج فكيف يكون عين ما استحالة عدم تحققه فيه وثانيها ان وجوب
 الوجود يحمل على الله تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا ولو كان عينه
 لم يصح هذا الحمل بمنزلة ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه
 فيهما واحد وثالثها انا نعقل وجوب الوجود ولا نعقل خصوصية
 ذات الواجب فلا يكون عينها واما الثاني فللوجه الاول لمن
 الوجوه الثلاثة المذكورة في القسم الاول اذ الامر الاعتباري يمنع

ان يكون جزءاً من المتحقق سيما الواجب لتحقيق ولزوم التركيب في الواجب
وهو محال كما تصرحون به وهو ثلثها ان واجب الوجود له تعيين الينة لانه موجود
وكل موجود له تعيين وتميز عما عداه بالضرورة فبسبب تعيينه المخصوص
اما وجوب وجوده او غيره والثاني محال لانه يلزم منه احتياج الواجب
في تعيينه الى غيره لان وجوب الوجود عين حقيقته لما ذكره فكل
ما هو غير وجوب الوجود فهو غير الواجب فيكون ممكناً لا واجباً
هذا خلف وايضا فيشذ لا يخلو اما ان يكون التعيين المخصوص سبباً
لوجوب الوجود او لا يكون احدهما سبباً للاخر اصلاً وكلاهما محال اما الاول
فلا نه يلزم منه الدور لانه حينئذ يكون وجوب الوجود متأخراً عن اليقين
لوجوب تأخر المسبب عن سببه لكن الوجوب يلزم ان يكون متقدماً على كل شيء
لانه عين الواجب الذي هو المبدأ الاول على الاطلاق واما الثاني فلا نه
لا يخلو اما ان يكون الوجوب والتعيين المخصوص معلولاً لعل واحد
يحصّل بينهما تلازم اولاً وعلى الاول يلزم احتياج الواجب في وجوبه
وتعيينه الى الغير واستحالة يئنه وعلى الثاني يلزم جواز الانفكاك بينها فيوجد
الوجوب الذي هو عين الواجب بدون تعيينه المخصوص وهو محال
ويوجد التعيين المخصوص بلا وجوب فلا يكون الواجب واجباً فان قيل
لزوم جواز الانفكاك بينها على التقدير الثاني ممنوع لجواز ان يحصل بينها
لزوم بسبب غير كونها معلولاً لعل واحد قلنا قد تقر في موضعه
ان اللزوم بين الشئيين لا يتحقق الا اذا كان احدهما علّة للاخر او كافاً

معلولى علة واحدة واذا بطل الشق اثنانى بجميع احتمالاته تعين الاول
وهو ان سبب التعين المخصوص هو وجوب الوجود فايما وجد وجوب
الوجود وجد التعين المخصوص لا متناع تخلف المسبب عن سببه
النام فامتنع تعدد الواجب وهو المطلوب والاعتراض عليه ان هذا الوجه
ايضا مبنى على كون الوجوب نفس الواجب وقد عرفت فسادا في الوجه
الاول فلا حاجة الى الاعداد وايضا وجوب الوجود له مفهوم كلى وما
صدق عليه والذي هو ممنوع كونه عين حقيقة الواجب لاشك انه ليس
ذلك المفهوم الكلى بل ما صدق عليه من فرد المتحقق في الواجب فيكون
الشق الاول كون هذا الفرد من الوجوب سببا للتعين المخصوص وعلى
هذا فقوله فايما وجد وجوب الوجود وجد هذا التعين ان اراد به
انه ايما وجد وجوب الوجود مطلقا قطعاً وجد التعين فاللزم ممنوع
اذ هذا التعين والوجوب المخصوص لا مطابق الوجوب وان اراد به انه
ايما وجد هذا الوجوب المخصوص وجد هذا التعين فهو مسلم لكنه
لا يلزم منه امتناع تعدد الواجب الذمى هو المطلوب اذ ربما يقال ان
لوجوب الوجود افراداً مختلفة بالحقائق سواء كان قول مطابق
الوجوب عليها قولاً ذاتياً او عرضياً ويقضى حقيقة فرد منها ان يكون
سبباً لهذا التعين حقيقة فرداً آخر منها ان يكون سبباً للتعين
آخر فيجوز تعدد الواجب بهذا الوجه ولم يلزم من مقدمات الدلائل امتناع
هذا وليس ايضا ضرورياً وتمسك بعضهم في دفع هذا بما ذكره ابو علي في

الشفاء من ان وجوب الوجود ليس الوجود الوجود ولا اختلاف في مجرد
الوجود نعم الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اضافته اليها واما
محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة وسيجيء في كون الواجب
محض الوجود في محض آخر ان شاء الله تعالى لان شاء الوجود المحض ولئن
تم ما ذكره ابو علي فهو حجة قاطعة مستقلة على امتناع تعدد الواجب فلا
حاجة منه في هذا المطلوب الى شيء آخر اصلاح ان هذا الوجه في غاية
السخافة لان الوجوب اذا كان عين الواجب فالتردد يد في ان سببه اما
كذا واما كذا مستبعد جدا واثباتها وهو مما نقل عنهم الامام حجة الاسلام
انه لو وجد واجبان لكان وجوب الوجود مقولا على كل واحد منها
فاذا اعتبر اخدهما لا يخلوا اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان
يكون لغيره فيكون واجب الوجود واحدا لا اثنين واما ان يكون وجوب
وجوده من غيره فيكون ذات واجب الوجود معلولا لانه لا معنى
لكون الشيء معلولا الا ان وجوده وجوب وجوده من غيره فلا يكون
واجبا ولا يكون وجوبه ذاتيا هذا خلف واعترض عليه بان
ما ذكرتم من ان وجوب وجوده لذاته او لغيره تقسيم خطأ فان هذا
التقسيم انما يصح اذا كان وجوب الوجود مما لا يكون له علة وليس كذلك
اذ وجوب الوجود عبارة عن انتفاء الحاجة الى العلة وهذا لا يقتضي
علة حتى يقال ان علة اما كذا واما كذا والا فيجري مثل هذا في جميع
الصفات السلبية بان يقال مثلا ان الواجب تعالى ليس بجسم فكونه ليس

بجسم اما ان يكون لذاته فلا يتصور ان يكون غيره لا جسما واما ان
 يكون لغيره فيحتاج الواجب في صفته الى غيره وهو محال وان عنيتم بوجوب
 الوجود و صفاتاً بتلواجب الوجود فهو غير مفهوم في نفسه فعليكم ببيانه حتى
 تتكلم عليه * ونحن نقول على تقدير تسليم صحة التقسيم نختار ان وجوب
 الوجود لذاته قوله فلا يكون لغيره ممنوع فان وجوب الوجود كما
 اعترف به المستدل مفهوم كلي فجاز ان يكون له فردان واكثر فيكون
 بعضها معلولاً لشيء وآخر لا آخر نعم معلول هذا بخصوصه لا يجوز ان يكون
 معلولاً لآخر فهذا الادلة ليس شئ منها تام لدلالة على المطلوب
 وافي ظهراً بشئ من قبيلهم في هذا المطلوب الجليل الذي هو من اعظم
 المسائل الالهية تبيهاً تاماً يستحق ان يسمى برهاناً ويفيد للماظر فيه بنامل
 اذا نظر الى اصولهم لا يظهر امتناع ان يكون شيئاً واكثر كل منها مستغنى
 على الاطلاق عن غيره متميز عما عداه بذاته لا تكون له شركة مع شئ
 في وصف ثبوتى بل في الاعتبارات الصرفة والسلوب المحضة وانما يتبين
 التوحيد على طريقة اهل الحق بالبراهين العقلية والبيانات العقلية
 القطعية ولولا خوف الاطالة والخروج عما شرطنا عليه في هذا الكتاب
 من قصر الكلام على المماطرة مع الفلاسفة فيما اوردوا من الاستدلالات
 على المطالب الاعتقادية لا وردنا بعض ذلك البراهين لنبتضح لطالب الحق
 تفاوت بين الطريقتين والتفاضل بين التريقتين زيادة الاتضاح لكنه
 عول في هذا على ما فصل في الكتب الاسلامية والله ولي الهداية *

* المبحث السادس انصاف الله تعالى بالصفات السلبية *

انه ليس بجسم ولا جسماني ولا في زمان ولا في مكان ولا في جهة ولا محل وبالصفات مثل الاول والاخر والحالق والرازق والقابض والباسط وغير ذلك وانما الخلاف في انصافه بالصفات الثبوتية الذاتية كالعلم والقدرة والارادة وغيره اذهب اهل الحق الى جواز بل الى وقوعه على خلاف بينهم في كمية تلك الصفات وتقاسمها للفلاسفة واهل البدع والاهواء من الملبيين سوى ان للفلاسفة كلمات عجيبة في علمه تعالى نذكرها ان شاء الله تعالى بعد ولا اشتغال لنا هنا باقوال اهل البدع فاما الفلاسفة فيطعنون عليه تعالى اسماء الصفات فيقولون هو موجود حي قديم باق قادر مريد الى غير ذلك لكنهم لا يريدون بها ما يفهم منها لغة وعرفا بل يؤولونها بانه موجود بوجود هو عين ذاته ومعنى كونه قديما وبقيا ان وجوده ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا به فهما راجعان الى الصفات السلبية وكذا البواقي فان المراد بها لوازمها السلبية مثلا معنى كونه حيا انه ليس مثل الجمادات في عدم العلم بالاشياء ومعنى كونه قديما ومريدا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى دائمة الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائمة الانتفاء وبيننا ان هذا المنقول لا يوافق مذهبهم المشهور * وربما يقال في وجه تاويل كلامهم ان مرادهم انه ترتب على مجرد ذاته تعالى الآثار التي تنتربفينا على الصفات وبالجملة فلهم على نفي الصفات دليلان مستلزمان بالذات لعدم الجواز والواسطة

لعدم الوقوع * احدهما * انه لو ثبت له تعالى صفة حقيقة لكانت ممكنة قطعاً
اذ لا شبهة في احتياج الصفة الى موصوفها الذي هو غيرها وكل ما هو محتاج
الى غيره فهو ممكن فلا بد لها من فاعل و فاعلها لا يجوز ان يكون غيره تعالى
والا لاحتاج في اتصافه بصفة الى غير مو هو محال فيكون فاعلها اذاته تعالى
فيلزم ان تكون ذاته تعالى الواحدة من جميع الوجوه فاعلة وقابلة لهذه
الصفة ولا يجوز ان يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً بنسبة الى شيء واحد
بوجهين * الاول * انه يصدر عنه حينئذ الفعل والقبول معا فيصدر عن
الواحد الحقيقي امران وقد مر انه ممنوع * والاعتراض ما مر بما لا مزيد
عليه من وجوه الفساد فيما ذكره من الدليل على هذا مع ان شيئاً آخر
وهو انه لو تم ما ذكر لزمت امتناع كون الواحد قابلاً للشيء و فاعلاً لا خرو لم
يقبل به احد * الثاني * ان اجتماع فاعلية شيء وقابليته في واحد يستلزم
اجتماع المتنافيين وهما وجوب حصول ذلك الشيء لذلك الواحد وعدم
وجوب حصوله له وذلك لان نسبة الفاعلية تقتضي وجوب حصول
المفعول ونسبة القابلية تقتضي امكان حصول المقبول الامكان الخاص
ووجوب حصول المعنيين المسافين وتنافي اللوازم ملزوم لتنافي الملزومات
فتبطل امتناع اجتماع نسبتى الفاعلية والقابلية بين شيئين معينين فتبطل امتناع
ملزومه وهو ثبوت صفة حقيقة لله تعالى زائدة وهو المطلوب * والاعتراض
عليه * من وجوه * الاول * ان الموجع الى المؤثر عداها هو الحدوث
لا الامكان والنزاع انما هو في صفات قديمة فليس لها فاعل ولا يلزم مدكرتم

* الثاني * ان قولكم ان نسبة الفاعل تقتضي وجوب حصول المفعول ان
 اردتم به ان نسبة الفاعلية بالفعل كما هو عند استجماع شرائط
 وارتفاع الموانع تقتضي ذلك فهو مسلم لكن نسبة القابلية ايضا
 كذلك فانه اذا اجتمع جميع الشرائط وارتفعت موانعه وصار القبول
 بالفعل وجب حصول المفعول قطعا * وان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالقوة
 كما هو عند وجود الفاعل مع انتفاء بعض الشرائط تقتضي ذلك بخلاف
 نسبة القابلية بالقوة فهو ممنوع فلا فرق بين النسبتين في اقتضاء الوجوب
 وعدمه فلا تنافي بينهما اصلا * وقد اوجب عن هذا * بان
 الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول ولا يتصور
 ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل بالفعل وحده موجب في الجملة والقول
 وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شئ واحد من جهة واحدة لزم
 الوجوب وامتناعه من تلك الجهة * وفيه نظر * لانه ان اراد ان المفعول
 اذا كان مما يجب ان يكون محل قابل له كما هو محل النزاع له ففاعله قد يكون
 وحده في بعض الصور مستقلا موجباله فهو ممنوع اذ لا بد من القابل * وان
 اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا بايجابه
 فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا اتفاف في محل النزاع اذ الاستقلال لشئ من
 الفاعلية والقابلية بالايجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط التنافي
 ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شئ واحد * الثالث * ان لا نسلم ان
 نسبة القول تقتضي الامكان الخاص المنافي للوجوب بل الامكان العام المحتمل

لوجوب فان كثيرا من المقبولات مما تجب لقابله لا يجوز ان تفك كعاقبه
 كصورة كل فلك لهيولاه وشكل كل فلك له عندكم وحرارة الار
 ورطوبة الماء لها فلا يلزم تناف * وقد احبب عنه * بان الامكان العام محتمل
 للامكان الخاص وكذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع
 وجود قابله وح يتم الدليل * وفيه نظر * لان هذا لو تم لزم ان يتمتع
 اجتماع شي مع ماينا في قسامته كان يقال لا يجوز ان يجتمع كون التي
 ابيض مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا محتمل ان يكون اسود * والحاصل انك
 ان اردت بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله في مثل
 النزاع فهو ممنوع وان اردت احتماله له في الجملة فلا يلزم منه تناف * وقد
 اعترض على الدليل * بانه لا يتمتع ان يكون للشي البسيط الى شي آخر نسبتان
 مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين مختلفتين فيجب له ذلك الشيء
 الآخر من جهة ولا يجب له من جهة اخرى * وهو مدفوع بانه لا يعقل ان
 يكون شي واجبا لشي في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من
 جهتين او من جهة واحدة * نعم يجوز ان تقتضى جهة شي وجوب شي
 آخر له ولا تقتضى الجهة الاخرى وجوبه له فاما ان تقتضى احدى جهتيه
 وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعاً والفرق بين
 عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين وعلى هذا فيمكن ايراد تنقض اجمال
 على الدليل بانه لو تم لزم امتناع ان يكون شي فاعلا لقبول شي آخر
 اذ افعالية الاول له تقتضى وجوبه للثاني وقابلية الثاني له تمتضى امكانه

الخاص له فيلزم ان يكون واجبا له وغير واجب له * وثانيهما انه لا يجوز ان تكون له صفة لا تكون صفة كمال بلا خفاء ولا خلاف فلو كانت له صفة زائدة لكانت صفة كمال فتكون ذاته تعالى بدونها ناقصة مستكملة بغيرها الذي هو الصفة الزائدة وهذا محال * والاعتراض عليه * ان المحال ان يحتاج في كماله الى غيره مستفيدا له عنه واما اذا كانت ذاته كافية في تلك الكمالات مستلزمة لها بحيث لا يتصور انفكاكها عنها فلا نسلم استحالة هذا عين مدعائهم هو غايب الكمال اذ معنى كمال الشيء ان يحصل له ما لا يملكه وينبغي له و تترتب عليه مصلحة وحكمة وغايتة ان تكون ذاته كافية فيه غير محتاجة في حصوله لها الى غير ها ولا ممكنة الانفكاك عنها وقولكم لو كان كذلك كانت الذات بدونها ناقصة لا يفيد شيئا لان كون ذاته تعالى بدون تلك الصفات محال فلا ضرر في ان يستلزم محالا آخر ولو كان المراد بهما مع قطع النظر عن تلك الصفات واعتبارها مجردة عنها تكون ناقصة فهذا الاحاصل له اذ يقطعك النظر عن الصفات واعتبارك تجرد ها عنهم الا يلزم تجرد ها عنهم في نفس الامر وما لم تكن مجردة عنهم في نفس الامر لا يلزم قصان فيها وهو بمنزلة ان يقال لو لم يكن لها الكمال لكانت ناقصة ولا حاصل لهذا * وقد يذكري بيان امتناع ان تكون له تعالى صفة زائدة وجهان آخران * احدهما * انه لو كانت له صفة زائدة لزم ان يتكثر اي الذات والصفة في الواجب بالذات وهو ممتنع لوجوب ان يكون الواجب واحدا من جميع الوجوه * وثانيهما * وهو الزامى انه لو كانت له صفة زائدة فلا شك انه لا يجوز ان تكون ذاته اوصفته محتاجة

الى ما هو منفصل عنه فينبذ لا يخلو امان يستغنى كل من الذات والصفة عن
 الاخرى فيلزم تعدد الواجب بالذات وهو ما يمتنع عليه واما ان يفقر
 كل منهما الى الاخرى فلا يكون الواجب واجبا واستحالته غنية عن البيان
 او تكون احدها محتاجة الى الاخرى دون العكس فتكون احدها ممكنة واستم
 قائمين به اذ من كلامكم ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته والوجهان
 في غاية السقوط اما الاول * فلظهور المنع على مقدماته اذ امتناع هذا التكثير
 وجوب كون الواجب واحدا بالنسبة الى هذا التكثير ممنوعان * واما الثاني *
 فلما عرفت من ان ذلك لا يلزم على امتناع تعدد الواجب ما تم فليست بالنظر
 اليها امتناع تعدد الواجب حتى يتم بناء هذا المطلوب عليه وايضا نحن نسلم
 ان الصفة مفتقرة الى الذات وانها ليست بواجبة لذاتها بل ممكنة وما وقع في
 كلام البعض من ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فليس
 المراد منه ان صفاته تعالى واجبة لذاتها بل انها واجبة لذاته يعني غير مفتقرة
 الى غير ذاته تعالى لان ذاته فاعلة لها حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا للذات
 بالنسبة الى صفاته دون سائر الموجودات او يلزم تخصيص في العلل العقلية
 فيرد انه بعيد جد ابل غير صحيح اصلا وانما فسرنا كلامه بهذا الما مر غير مرة ان علة
 الافتقار الى المؤثر عند حدوث الالامكان وصفاته تعالى ليست بمحادثة
 فلا يكون لها فاعل ونشعر بهذا عبرته ايضا حيث لا يجوز ان يفهم منها ان ذاته
 تعالى فاعلة لذاته بل انها غير مفتقرة الى غيرها والعبارة غير فارقة بين الذات
 والصفات في نسبة وجودها الى الذات بحرف اللام فتأمل * واعلم ان ابا علي قدر

في كتاب الاشارات ان الواجب الاول بعقل كل شئ وان الصور العقلية
لا تتحد بالعقل ولا بعضها ببعض وانكر بالغاً على من توهم ذلك الاتحاد
وحكم بانها صور متباينة متقررة في ذات العقل فلزمه ان لا يكون الاول
الواجب واحداً من كل الوجوه بل يكون مشتملاً على كثرة فالتمزمه
نصاً صريحاً وقال لا محذور في ذلك لان الدليل انما دل على تنزه ذات الله
تعالى عن التكثير والكثرة الحاصلة بسبب عقله للأشياء كثرة في لوازم
ذاته ومعلولاتها وهي مترتبة على الذات ترتب المعلول على علته وكثرة
المعلولات والموازم لا تنافي وحدة علتها الملزومة لها سواء كانت متقررة
في ذات العلة او مباينة لها لانها متأخرة عن حقيقة ذاتها لامقومة لها
فالاول الواجب تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وسبب
ذلك كثرة اسمائه تعالى لكن لا تاثير لذلك في تكثر ذاته تعالى ولا تنافي فيه
اوحده * هذا محصل كلامه * ولا يخفى عليك * ان هذا هدم منه لكثير
من اصولهم وقواعدهم المقررة عندهم المشهورة فيما بينهم * مثل ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد * وان الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً لشيء واحد
وذلك لانه اعترف بان الصور العقلية التي هي متكثرة حاصلة لذات
الاول متقررة فيها وحكم بانها معلولاتها فذاته فاعلة للأشياء الكثيرة وقابلة
ايضاً لها وهذا ان اعلان كبير ان من امهات اصولهم التي يبنون عليها كثير من
احكامهم * ومثل انه تعالى غير متصف ولا جائز الاتصاف بصفات غير اضافية
ولاساية فانه صرح باضافه بالعالم الذي هو صفة حقيقية على ما اختاره هذا

ولزم منه تجويزه لاتصافه تعالى بغير العلم من الصفات الحقيقية ان سلم ان
ليس في كلامه دلالة على اتصافه بها . ومثل ان معلوله الاول مبين له وهو
عقل قائم بنفسه كما هو المشهور بينهم وذلك لانه فهم من كلامه ان اول معلولاته
الصور العقلية القائمة به الى غير ذلك مما هو مشهور من مذهبه وانما التزم
هذا لانه رأى استحالة ما ارتكبه من تقديمه من الفلاسفة مثل ما قال به
قد ماوهم من نفي العلم مطلقا عنه تعالى وما شنع وابتعد من ان يدعى مخلوق لنفسه
الاحاطة علما بجلال الملك ودقائقه واسرار الملكوت وحقائقه بفكره ورأى به
على ما هو شأن الفلاسفة ويسلب العلم بشئ من الاشياء عن خالقها العليم
الحكيم الذي لا يزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ويجعله
انزل مرتبة من الحيوانات العجم التي تعلم كثير من الاشياء بل بمنزلة جماد
لا شعور له بشئ تعالى الله عما يقول الجاهلون علوا كبيرا . ومثل ما قال به
افلاطون من قيام الصور العقلية واستحالة هذا ايضاينة وقد اعتنى ابو علي
في الاشارات وغيره بالدرد عليهم وقال في كتابه المسمى بكتاب المبدأ
والمعاد من ان النفس اذا اعتلت شيئا اتحدت بالعقول فهو بناء على انه وضع
ذلك الكتاب لتقرير مذهب المشائين لالبيان ما هو المختار عنده كما ذكره في
اول هذا الكتاب وللغفلة عن هذا يتوهم ان مختاره في ذلك الكتاب يخالف
ما اختاره في الاشارات وغيره وانما ارتكب هو لا هذه الامور المستحيلة
لثلاثتهم ما لزم ابا علي من الحق الذي انطقه الله تعالى به مخالفا لقواعد
مذهبه والعجب من ابي علي مع ذلك انه الذي في او هام اقوام انه لا يعدل

به ذكاء كيف يتأتى منه ان يشتغل باثبات تلك القواعد بدلائل و حجج
 بسمها براهين قاطعة وبعد ذلك يحكم بالحجة ايضا بما يتأيد قضاها ويهد مها كل ذلك
 في كتاب واحد و هل هذا امنه و ما وقع من غيره من المخالفات في آرائهم
 و مناقضة بعضهم بعضا و رد خلفهم على سلفهم كثيرا مثل ما سمعت الآن
 الادليل على نزلهم فيما يقولون و عدم و ثوق لهم بما يستدلون و الا فان كان
 ما ورد من السلف من الدلائل قطعية فاما ان لم يفهم الخلف الراد و نعيمهم
 فلذلك انكروها و خالفوها فيكونوا اغبياء لا اذكياء و فهموها و عرفوا قطعيتها
 و حقيقة نتائجها و لكن انكروها و اعتادوا فيكونوا اسفهاء لا حكماء و على كل تقدير
 لا يبقى و ثوق بكلام احد منهم اما الخلف فلا تهاهم بالجهل او العناد فكلام
 احد منهم لا يوثق به و اما السلف فلان الناقلين لكلامهم اليانعم هو لاء المنهم من
 الغير الموثوق بعقلهم و ليت شعري ما بال اقوام يرون و يسمعون
 ما ذكرنا ثم يعتقدون ان كل ما صدر عنهم عين اليقين و الحق انبين خصوصا
 ابا علي الذي يكذب نفسه هذا التكذيب الصريح الذي ارهناكه و لا
 ينفك عن مثل ما وقع له و اعظم منه كل من تصدى للاحاطة بالامور الالهية
 مجرد العقل و لرأي من غير استعانة باقوال الانبياء المبعوثين للهداية عصمنا
 الله تعالى في سلوك طريقة معرفته عن لغو اية

المبحث السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له تركيب من اجزاء عقلية اولا
 لا خفاء في ان الموجودات الخارجية كل واحد منها يتميز عن كل ما عداه و مبين
 له و ان بينها مشاركات بوجوده على مراتب متفاوتة في العموم و الخصوص

فبعض وجوه المشاركة شامل للكل كالوجود والموجود ونحوها وبعضها
لاقل واقل وان ما به المشاركة غير ما به التميز وان وجوه المشاركة الغير
الشاملة للكل فهي من قبل ما به التميز من وجه ثم ان ما به يتميز الموجود
عن جميع ما عدا هو يسمى نعتا لا يمكن ان يكون خارجا عن حقيقته الموجودة
والا كان هو في حد ذاته غير متميز عن غيره وهذا غير معقول فهو اما نفس
حقيقة من غير ان تكون له ماهية كلية ينضم اليها شيء آخر به يتميز فرد منها
عما يشارك فيها واما امر آخر داخل في حقيقته الموجودة وعارض لما هيته
الكلية وهذا على قسمين . احدهما . ان تكون تلك الماهية مقتضية
مستلزما لتعين فرد مخصوص وحينئذ يجب ان تكون هذه الماهية منحصرة
في هذا الفرد والا لزم تخلف المعلول عن علته واللازم عن ملزومه
اذ لا يتصور ان يتحقق ما به يتميز هذا الفرد عن كل ما عداه في فرد آخر وذلك
كما في القول على رأيه فان كلا منها نوعه منحصري فرد . و ثانيها .
ان تكون تلك الماهية مستلزما لتعين فرد مخصوص فما يجوز تعدد
افرادها وما به المشاركة بين الكل فهو خارج عن ماهية افرادها اذ ليس
ولا يمكن ذاتي مشترك بين الواجب والممكن الجوهر والعرض * وهو العرض
العام ان كان محمولا ومبدأه ان كان غير محمول وكذا في الاقسام
الاربعة الآتية واما ما به المشاركة بين البعض فيجوز ان يكون ذاتيا لافراد
اما مقام حقيقتها او بعضها والاول هو النوع والثاني هو الجنس او الفصل وان
يكون عرضيا لها وهو بالقياس الى ما يساويه خاصة كالماشي بالنسبة الى

الحيوان وبالقياس الى ما هو اخص منه عرض عام كهو بالنسبة الى الانسان والفرس وتفصيل هذه الاقسام في المنطق فالجنس والفصل جزءان عقليان للماهية المركبة في العقل كالانسان مثلاً فإنه ليس في الخارج شيء موجود هو الحيوان الذي هو جنسه وآخر هو الناطق الذي هو فصله يكون مجموعهما الانسان والا لا تمتنع حمل احدهما على الآخر اذ التميزان بالوجود الخارجي لا يمكن حمل احدهما على الآخر ولو كان بينهما اى اتصال يمكن كيف ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهومهما متحدان ذاتا ولو كان لكل واحد منهما وجود مستقل لما اتحدا ذاتا وهو ظاهر بل في الوجود شيء واحد هو زيد مثلاً فاذا تصور العقل ينتزع منه ماهية كلية من امر بهم محتمل للانسان والفرس وغيرها غير مطابق بنفسه لشيء منها وهو جنسها الذي هو الحيوان ومن امر آخر يحصل الاول ويعينه اى يجعله مطابقاً للحقيقة زيد وهو فصلها الذي هو الناطق فيحصل من اجتماعهما فيه حقيقة زيد وهى الانسان فهما جزءان عقليان للانسان لا خارجيان وكذا التعيين ايضا جزء عقلى للشخص عند المحققين فليس ان في الخارج موجودا هو النوع مركبا او بسيطا وآخر هو التعيين بل الموجود في الخارج واحد هو الفرد فيفصله العقل عندما لاحظته اياه الى ماهية كلية مشتركة بينه وبين ما يشاء الى امر مخصوص به يتميز عما عداه لان هناك موجودات متعددة متميزة في الخارج والدليل على هذا ما ذكرناه من انها لو كانت متميزة الوجود في الخارج لا تمتنع حمل بعضها على بعض وان النوع والجنس والفصل لو كانت باستقلالها موجودات في الخارج لكان كل

منها في آن واحد في امكنة متعددة ومتصفا بصفات متنافية ومشتراكين
 كثيرين. ومن أجل البداهات ان كل ماهو موجود في الخارج فهو في ذاته
 بحيث اذا لوحظ مع قطع النظر عما عداه كان متعبنا غير قابل للاشتراك
 فيه. * ومنهم من ذهب الى ان التعيين موجود في الخارج واستدل
 عليه بانه جزء لهذا المتعين الموجود في الخارج. وجزء الموجود في الخارج
 موجود في الخارج البتة وقد ظهر جوابه مما قرناه وهو انه ان اراد بقوله
 انه جزء لهذا المتعين انه جزء له في الخارج فهو ممنوع وان اراد انه جزء
 في العقل فهو مسلم ولا يفيد المطلوب. * اذا تقرر هذا فنقول قالوا ان
 الواجب تعالى ليس له تركيب عقلي اى ليس بحيث ان امكن تصور
 بكنهه حصل منه في العقل جنس وفصل او ماهية كلية وما به امتيازه عن
 مشاركاته في تلك الماهية. * واورد الفلاسفة دليلين * احدهما النفي
 للتركيب عنه مطلقا اى سواء كان تركيبا خارجيا او عقليا وثانيهما *
 انفي التركيب العقلي خاصة الاول ما قالوا لو تركيب واجب الوجود من
 اجزاء لكان مسبوقا بها ففتقرا اليها لتاخر كل مركب عن كل جزء
 من اجزائه وافتقاره اليها او كل مسبوق بشئ مفترقا اليه ممكن ولا شئ
 من الممكن بواجب الوجود فلو تركيب واجب الوجود من اجزاء
 لم يكن واجب الوجود واللازم باطل فكذا الملزوم وهو المطلوب
 * والاعتراض عليه * ان المعلوم المسلم ان واجب الوجود لا يجوز ان
 يكون مفترقا الى فاعل يفيد الوجود واما انه لا يجوز افتقاره الى الجز

فهو غير بدهي فلا بدله من برهان يبين به استحالة ان تكون له اجزاء
واجبة غير مفتقرة الى فاعل واذا لم تكن الاجزاء مفتقرة الى الفاعل لم يكن
المركب مفتقرا الى الفاعل ضرورة فلا يكون التركيب على الاطلاق
مستلزما للمكان ومناقب اللوجوب فان قيل ان كان شيء من اجزائه
ممكنا يكون لا محالة مفتقرا الى فاعل فيكون المركب مفتقرا الى ذلك
الفاعل لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء وان
لم يكن شيء من اجزائه ممكنا لم تعدد الواجب لذاته وقد مر استحالة قلنا
قد مر ايضا وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من ادلة استحالة تعدد
الواجب فلا يتم ما كان مبتنى عليها وليس لاثبات واجب الوجود دليل
يعول عليه الاستحالة وهي لا تقتضي الا انتهاء الممكنات الى موجود لا يفتقر
الى علة سواء كان له اجزاء او لا وانتهاء المركبات الى اجزاء بسيطة
لا اجزاء لها والا لزم التسلسل في الاجزاء وهو ايضا محال ولم يذكر
دليلا يعول عليه على ان الواجب يستحيل تركبه ولو قالوا نحن نصطليح على
ان الواجب ما لا يفتقر في وجوده الى غيره اصلا فلا يكون المركب
واجب الوجود لانفكاكه الى جزئه الذي هو غيره فلا مشاحة معهم
لكنه لا يلزم منه ان لا يكون للمبدأ الاول اعنى الموجد الاول للعلم اجزاء
عقلية لو خارجية كما هو المدعى ولو سلم امتناع تركبه من الاجزاء
الخارجية فلا نسلم امتناعه من الاجزاء العقلية فان وجوبه لنا هو بالنسبة
الى وجوده الخارجي لا الى وجوده العقلي كيف ومحل هذا الوجود

وهو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون الممكن ممكنا والحال فيه واجبا .
 فان قيل . لا تكون الاجزاء العقلية الا ماخوذة من الاجزاء الخارجية
 فثبوت الاجزاء العقلية مستلزم لثبوت الاجزاء الخارجية وقد سلمت امتناعه
 قلنا * هذا الحصر ممنوع فانما يجوز ان تكون للبسائط الخارجية ماهيات
 مركبة في العقل والبداهة لا تأتي عن ذلك ولا برهان عليه * الثاني *
 اى الدليل الدال على نفي التركيب العقلي عن الواجب تعالى انه لا يشارك شيئا من
 الاشياء ماهية وذلك لان حقيقة كل شيء سواء تقتضى الامكان وحقيقته
 تعالى تقتضى الوجود والامكان والوجود متباينان وتنافي اللوزام دليل
 على تنافي الملزومات فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في
 امر ذاتي جنسا كان او نوعا فلا يحتاج الى ما يميزه عن المشاركات الجنسية
 وهو الفصل او النوعية وهو الذى سميناه التمين اذا لا يحتاج الى احد
 هذين انما يكون عند المشاركة على احد الوجهين وهذا مبنى على ان الفصل
 لا يكون الا لتمييز الماهية عن مشاركتها الجنسية وان تحقق الفصل لشيء مستلزم
 لتحقيق الجنس له فاما اذا جوز ان تكون ماهية مركبة من امرين متساويين
 ويكون كل منهما فصلا لها يميزها عما يشاركها في الوجود فلا يلزم من عدم
 مشاركة الواجب لشيء من الاشياء في جنس عدم احتياجه الى فصل حتى
 يلزم عدم التركيب العقلي لكنهم يوردون الدليل على امتناع تركيب الماهية
 من امرين متساويين فبنوا الكلام هنا على هذا . وقد تقرر وجه عدم
 المشاركة بان حقيقة الواجب هي الوجود الواجب لا غير كما سيأتى بيانه

وليست حقيقة شئ مناسواه في الوجود اذ كل منها ممكن الوجود ولو كانت حقيقة شئ منها هي الوجود لكان واجب الوجود لان ثبوت الشئ لنفسه واجب . ويرد على هذا انه منبئ على ان حقيقة الواجب هي الوجود فقط وسياتي الكلام عليه وعلى الوجهين معانها على نقد يرتامها لا يوجب ان الا ان تكون حقيقته تعالى مبائة لحقيقة كل ماسواه . فاما ان ليس لحقيقته جزء مشترك بينها وبين غيرها فلا يلزم من هذين التقريرين الا ان يجمع الى الدليل الاول الدال على انه لا يجوز ان يكون الواجب الوجود جزءا اصلا لا مشتركا ولا مساويا فيكون هذا الدليل ضايعا مع انه قد عرف عدم تمام الدليل على هذا المطلوب ولهذا قال بعضهم ذلك الدليل مخصوص بنفي التركيب الخارجي فان قيل . ثبت بالبرهان ان الوجود بسيط لا جزء له لا عقلا ولا خارجا وحقيقة الواجب هي الوجود لا غير فثبت انه لا جزء له مشترك فهذا الايراد عن التقرير الثاني ساقط . قلنا . هات ما تزعمه برهانا حتى نسمع ما عليه ثم انه على نقد يرتامه فهذا دليل آخر مستقل على نفي التركيب عنه تعالى لا تمام لذلك التقرير اذ على هذا التقرير يكون سائر المقدمات المذكورة فيه لغوا . وقد عورض دليل المقدمة الثالثة ان الواجب لا يشارك شيئا من الاشياء في الحقيقة بان الواجب يشارك ساير الحقائق في الوجود فكيف لا يشارك شيئا منها في الحقيقة . واجيب بان الوجود ليس ذاتا لشيء من الممكنات اى ليس ماهية منها ولا جزءا هابل هو عارض لها فلا يلزم من مشاركة الواجب لها في الوجود مشاركتها لها ولا شئ منها في الحقيقة سواء كان حقيقة

الواجب هي نفس الوجود او معروضة له * وقد يقال * في المعارضة ان حقيقة الواجب ليست الا الوجود الخاص الواجب فهو مشارك للوجودات الخاصة الممكنة في الوجود وهذه مشاركة في الحقيقة . وذكر صاحب المحاكمات لهذا جوابين * احدهما ان الوجود الخاص للممكن ليس ماهية له ولا جزؤه بل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائم بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الحقيقة و الماهية * وثانيها * ان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الممكنة ليست مشاركة في الماهية ولا جزئها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة . وفيه نظر . لان جوابه الاول بالنظر الى ظاهره ليس الامعارضة لدليل المعارض اذ لا يفيد الا ان الواجب لا يصح ان يشارك شيئا من الممكنات في الحقيقة وليس فيه ابطال لشيء من مقدمات دليل المعارض ولا منع له حيثئذ فلا فائدة في الجواب لانه افاد انتفاء المشاركة بين وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ودليل المعارض افاد ثبوت المشاركة فتعارضتسا قاطا وليس مطلوب المعارض الا هذا فلا يتم جواب المعارضة الا بابطال احدي مقدماتها ولا اقل من المع فهو لا يتم الالباز كرفي الجواب الثاني من كون الوجود غير ذاتي للوجودات الخاصة فلا يكون وجه آخر في الجواب مقابلا للوجه الثاني بل الظاهر ان مجموعها جواب واحد لان ما ذكر في الوجه الثاني من ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة مجرد ادعاء لم يذكر له بيان فلا يطل به مادعاء المعارض من ان مشاركة الوجودات

الخاصة في الوجود مشاركة في الحقيقة وهو وان كان متضمنا لمنع ماداعه
 المعارض والمنع كاف في جواب المعارضة لان المعارض مستدل لكن لاشبهة
 في ان ابطال بعض مقدماتها اقوى في الجواب فالاولى ان يورد دليل على
 ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة ليبطل به ماداعه المعارض من
 ان المشاركة في الوجود مشاركة في الحقيقة . ومن ادلته ما ذكر في الوجه
 الاول فباجتماعهما يحصل جواب تام دافع للمعارضة * وقد عورض اصل
 الدليل الدال على ان الواجب ليس له جنس وفصل وتعين زائد على ذاته
 بوجه الزامى وهوانكم قائلون بان الجوهر جنس لما تحته وتفسرونه بانه
 الموجود لافي موضوع وهذا المعنى متحقق في الواجب فوجب ان يكون الجوهر
 جنس له فلزم ان يكون له فصل وتعين اذ لا بد لكل موجود له جنس من فصل
 يميزه عن مشاركاته الجنسية وتعين يميزه عن مشاركاته النوعية * اجيب * بان
 ليس معنى الموجود لافي موضوع الذي ذكر في رسم الجوهر الموجود بالفعل
 بل المعنى انه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع وهذا لا يصدق على
 الواجب لانه يقتضى ان يكون للشيء ماهية ووجود وراءها ولا ماهية
 للواجب سوى الوجود والدليل على ان ليس معنى الموجود هنا الموجود
 بالفعل امر ان * احدهما انه لو كان كذلك لزم امتناع تخالف التصديق بكون
 الشيء موجودا عن التصديق بكونه جوهر او لا لزم باطل فانا نصدق
 كثيرا بان زيد امثلا في ذاته جوهر ولم نعرف بعد انه موجود فضلا عن
 ان نعرف انه موجود مقدم * وفيه نظره لان قولنا زيد جوهر من الاحكام

الاجابية وكل حكم اجابي كما تقرر صدقه موقوف على وجود الموضوع
بالفعل لا بن المعدوم كل شئ عنه مسلوب حتى هو عن نفسه والجوهرية
ليست مما يتصف به الشئ في الذهن حتى يكون وجوده الذهنى كافيا
في ثبوتها بل هي مما يتصف به الشئ في الخارج سواء كانت في نفسها موجودة
خارجية او لا فالنصديق بكون الشئ جوهرًا بالفعل موقوف على
التصديق بكونه موجودا بالفعل نعم قد يحكم بكونه جوهرًا قبل العلم
بوجوده لكن المراد منه حينئذ انه جوهر بالقوة اى ماهية اذا وجدت
كانت جوهرًا * وثانيها ان المفروض ان الجوهر ذاتي لما تحته وثبوت
ذاتي الشئ لا تكون له علة والموجودية بالفعل في الممكنات لا تكون
الا لعل فلا يصح ان تكون ذاتية لها سيما مع قيد سلبى فثبت ان ليس المراد
من الموجود المذكور في رسم الجوهر الموجود بالفعل بل ما ذكرنا * قال الامام
الرازي * فان قيل لما كان وجود الله تعالى صفة لحقيقته عندكم لم يتم
هذا الجواب على قولكم وكيف الجواب عن هذا الاشكال * قلنا *
ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لا في موضوع لاحق
من لواحق ذاته وذلك لا يصح ان يكون جنسا لافيه ولا حق غيره
وقد اقمنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا * هذا كلامه وفيه نظر
لان المعارض لم يدع ان ما عرف به الجوهر جنس بل ان الجوهر نفسه
جنس وقد صرح الامام ايضا في تقرير المعارضة بان الجوهر جنس بالاتفاق
ولا يلزم من عدم كون المعرف جنسا عدم كون المعرف جنسا الا اذا كان

المعرف حد او هنا ليس كذلك بل هو رسم للجوهر كما ذكرنا ولا شبهة اذا
 اذ عرفنا الجوهر باننا موجود عنصرى له قوة الحركة الارادية لا يخرج
 بهذا عن كونه جنس الانسان مع ان هذا المعرف خارج عنه ولم يقصد
 المعارض من نقل هذا التعريف الا ان يعلم منه ان الجوهر صادق على الله تعالى
 لكون معرفه صادقا عليه وكل ما صدق عليه المعرف حدا كان او رسما
 وجب ان يصدق عليه المعرف ولما ثبت ان الجوهر صادق عليه تعالى
 لزم ان يكون جنسا له . لا يقال . فهم على ان الجوهر جنس لما صدق عليه
 فليس جواب هذا الامنع صدق المعرف عليه تعالى او منع ذلك الاتفاق
 ولا يفيد ان المعرف ليس ذاتيا وجنسا ويمكن ان يقال هذا التعريف ليس
 بصادق عليه تعالى على قولهم لان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا
 مشعر بامكان عدم الوجود فلا يصدق على واجب الوجود لكن في اعتبار
 مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد فليس الجواب من قبلهم الامنع ذلك
 الاتفاق ويترتب على عدم الجنس والفصل له تعالى امتناع معرفته بالحد
 اذ هو لا يكون الامر كما من الجنس والفصل فيمتنع معرفته تعالى بالكنه اذ ما
 لا يكون بد يها فطريق معرفته بالكنه ليس الا الحد ومعلوم ان العلم بكنه ذات
 الله تعالى ليس بد يها . وقد يقال ان غير الحد ليس طريقا لمعرفة النظري
 بالكنه بمعنى انه ليس مستلزما لها ولكن لا امتناع في ان ينتقل ذهن بطريق
 الاتفاق من خواص الشيء الى كنهه وما دل دليل على هذا الامتناع ولا
 على امتناع ان يتجلى الله تعالى على قلب عبد من عباده المؤمنين المتحلين بصفاء

القلوب المتخمين عن كدورات الذنوب وعلم هذا عند الله تعالى ✽
 ✽ البحث الثامن انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا ✽
 اثبتها المليون سوى ابي الحسن الاشعري واتباعه ومنعها الفلاسفة وذهبوا
 الى ان ذاته تعالى ليست الوجود بمجردا قائما بنفسه منزها عن الاقتران بماهية
 كوجود الممكنات ✽ واحتجوا عليه بانه لو كانت له ماهية ووجود غير هالكان
 قائما بها قطعوا الالم يكن الواجب تعالى موجودا فيكون الوجود صفة له وهو
 ممتنع لما بيننا من امتناع صفات زائدة له تعالى مع وجوب آخرين مختصين
 بهذا المقام ✽ احدهما ان وجوده على هذا التقدير يكون ممكنا لا احتياجه
 الى الماهية فبالنظر الى ذاته يكون جائزا وال فلا يكون الواجب واجبا
 ✽ وثانيهما ✽ وهو العدة في هذا الباب انه يلزم منه ان تكون الماهية
 موجودة قبل اتصافها بالوجود وان تكون موجودة بوجودين وهما
 ضروريا الاستحالة مع انه ان كان الوجود السابق عين الذات ثبت المدعى
 والانتقل الكلام اليه حتى يتسلسل ✽ وجه اللزوم ان الوجود على هذا التقدير
 ممكن كما ذكرنا آنفا فلا بد له من علة وعلته لا تجوز ان تكون غير تلك
 الماهية لما ذكرنا في بحث الصفات وكل صفة علة متقدمة على معلولها
 بالوجود بالضرورة ولانه لو لم يكن كذلك لانسد باب اثبات وجود
 الصانع اذ ليس لنا دليل عابه الا ان وجود هذه الممكنات محتاج الى علة
 فلو جاز ان لا تكون العلة موجودة لم يثبت المطلوب فلزم ان تكون
 تلك الماهية موجودة قبل كونها موجودة ولا يمكن تخلف المعلول عن

علمه التامة فلزم ان تكون موجودة بعد كونها موجودة فتكون
موجودة بوجودين كما ذكرنا والاعتراض على ما بينوا به امتناع
الصفات قد مر هناك فلا حاجة الى اعادته واما على الوجه الاول من
الوجهين المختصين بهذا المقام فانه لا يلزم مما ذكرتم عدم كون الواجب واجبا
وانما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيته مقتضيه مستقلة الوجود فاما اذا كانت مستقلة
بالاقتضاء له فلا يمكن زوال الوجود نظرا اليه نفسه ولا تسميه ممكنا واما
على الوجه الثاني فهو انكم ان اردتم باحتياج الوجود على تقدير كونه
زائدا على الماهية الى علة احتياجه الى فاعل ومؤثر يعطيه الوجود او يجعل
الماهية متصفة به فهو ممنوع اذ اعطاء الوجود للوجود غير معقول واتصاف
الماهية به قد يم * وقد بينا من قبل ان التأثير في القديم غير ممكن وان اردتم
بعلية الماهية له كونها مقتضية ومستلزمة لها فهو مسلم وهو الحق ولكن لانسلم
ان مستلزم الشيء ومقتضيه يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود * وهذا
كما تجوزون بل تحكمون بوقوع ان تقتضى ماهية تعينا فتكون منحصرة في
فرد ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعيينها بالوجود بل بالذات
فقط وكما ان قابل الوجود متقدم عليه بالذات لا بالوجود وما ذكرتم
من الضرورة انما هو في معطى الوجود والمؤثر فيه لافي مقتضيه ومستلزمه
ولا يلزم انسداد باب اثبات المصانع لان العالم محتاج الى فاعل يعطيه الوجود
كما تقرر فيما تقدم فلا بد ان يكون موجودا ثم انه يلزم مما ذكرنا وجوه
من الاستحالة * الاول * ان مطلق الوجود بديهي النصور ولكنه كما اعترفوا

به وزاد وافا ورد والنو ضيحه وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل
 من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بديهية انه لا يصدق على شيء قائم
 بنفسه بان يحمل عليه مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضى البتة ان
 يكون قائما بشئ ولا يعقل قيامه بنفسه كما ان كل من يتصور معنى المشى والضحك
 واللون والسواد وامثال ذلك يعلم بديهية انه لا يحمل ان يصدق على شيء قائم بنفسه
 ولا شك في ذلك وان كان هذا مكابرة لا يتصور وراءها * وهم يقولون ان ذات
 الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل قيوم قيم لغيره * الثاني * انه يلزم ان لا يكون
 الواجب تعالى موجودا حقيقة اذ معنى الموجود ما ينصف بالوجود وعلى
 ما ذكرناه وهو نفس الوجود لا المتصف بالوجود وهم يجيبون عن هذا
 بان كونه عين الوجود لا ينافي كونه موجودا فان كل شيء سوى الوجود
 محتاج في كونه موجودا الى غيره الذي هو الوجود والوجود في كونه
 موجودا لا يحتاج الى شيء آخر فكل ما سوى الوجود موجود بالوجود
 والوجود موجود بنفسه وهذا كما ان كل ما هو غير الضوء مضيء بغيره
 الذي هو الضوء والضوء مضيء بنفسه لا بغيره وليس بشئ آخر ومن البديهي
 انه يمنع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة * وما يقال * من ان الوجود واجب
 والبقاء باق والقدم قديم وامثال ذلك فانما هو اعتبار محض يمرى
 في بعض الامور الاعتبارية لا في الامور الخارجية ولا في الوجود فان
 الوجود وحوادثه في الخارج وفيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه
 لا مضيء وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في

نفسها لا متحركة ولم يصح ان يقال شئ سوى السواد فهو اسود بالسواد
والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة
والاتصاف لا يشتبه عليه امتناع اتصاف الشئ بنفسه ه فان قيل * نحن
نبين عدم منافاة كونه عين الوجود لكونه موجودا بوجود آخر لا يلزم منه
اتصاف الشئ بنفسه وهو ان ما صدق عليه مطلق الوجود طباع مختلفة
بدليل اختلاف لوازمها فان بعض الوجودات يلزمه التقدم كوجود
العلة وبعضها يلزمه التأخر كوجود المعلول وبعضها تلزمه الاولوية كوجود
الجوهر وبعضها يلزمه عدم الاولوية كوجود العرض وبعضها تلزمه الاشدية
كوجود الواجب وبعضها يلزمه الضعف كوجود الممكن بل الجهات الثلاث
مجمعة في هذين الوجودين واختلاف اللوازم وتباينها يدل على
اختلاف الملازمات وتباينها ويقال لمثل هذا العام الذي تختلف افراد ه
باحدى هذه الجهات مشكك فعلم ان الوجودات حقائق مختلفة متباينة
فلا يلزم من كونه تعالى موجودا مع كون وجوده عين ذاته اتصاف
الشئ بنفسه لانه يجوز ان يكون الموصوف الذي هو عين الذات حقيقة
من تلك الحقائق والصفة حقيقة اخرى منها قلنا ان كانت الصفة عين
الموصوف لزم اتصاف الشئ بنفسه وان كانت غيره لم يكن وجود الواجب
عين ذاته وايضا ان كانت الصفة وجودا امكانا لزم امكان الواجب وان كان
وجوده واجبا لزم تعدد الواجب وهم لا يقولون به فان قيل * اذ لم يكن
الوجود موجودا في الخارج لم ينصف به الشئ في الخارج فلا يكون شئ

موجود اخرجيا قلنا . لا يلزم فان اتصاف شيء بأخر في الخارج يتوقف
على وجود ذلك الشيء في الخارج لاعلى وجود الآخر فيه فان الشخص
متصف بالعمى في الخارج مع ان العمى ليس موجودا فيه نعم لا يمكن هذا ما
لم يكن الشخص موجودا في الخارج . وتحقيق هذا ان الموجود الخارجى ما يكونه
الخارج ظرفا لثبوته ووجوده لا ما يكون ظرفا لنفسه فاذا قلنا مثلا زيد
متصف بالوجود في الخارج فلا يخلو اما ان يكون الخارج ظرفا للوجود او للاتصاف
به فان كان الاول فلا يكون الوجود موجودا اخرجيا لان الخارج وقع ظرفا
لنفسه لا لوجوده ويكون زيد موجودا اخرجيا لان الخارج وقع ظرفا
لوجوده وان كان الثانى لم يكن الاتصاف موجودا اخرجيا ولم يعلم حال الوجود
انه موجود خارجى اولا اذا اتصاف الشيء في الخارج يجوز ان يكون بامر موجود
فيه كالسواد وان يكون بامر معدوم فيه كالعمى ولكن يلزم ان يكون زيد
موجودا في الخارج وان لم يقع الخارج ظرفا لوجوده اذا اتصاف الشيء
في الخارج بآخر وثبوته له سواء كان الاخر امرا او جوديا او عدميا بدون
وجود ذلك الشيء ممتنع بديهية فعلم ان عدم كون الوجود موجودا
لا يستلزم عدم صحة قولنا الشيء متصف بالوجود في الخارج نعم هو مستلزم
عدم صحة قولنا وجود زيد ثابت في الخارج وايضا عدم كون الاتصاف
موجودا في الخارج مستلزم لعدم صحة قولنا اتصاف الشخص بكذا ثابت
في الخارج لا عدم صحة قولنا هو متصف بكذا في الخارج * الثالث * انه
يلزم ان لا يكون الواجب بالذات واجبا بالذات اذ معنى الواجب بالذات

ما يقتضي ذاته وجوده فاذا كان الوجود عين الذات لا يتصور اقتضاؤه لها ولا يلزم ان تكون متقدمة على نفسها واجيب عنه ❦ بان الوجود الذي هو عين الذات وجود مخصوص هو فرد مطلق الوجود المشترك بين جميع الوجودات الخاصة للوجودات معروض له فيكون غيره وهذا الفرد مقتضى لغارضه الذي هو الوجود المطلق وهذا معنى قولهم ان ذاته تقتضي وجوده وليس فيه اقتضاء الشيء لنفسه ولا منافية لذهيهم ولا يلزم من هذا ان يكون كل ممكن واجبا لذاته بان يقال ان وجوده الخاص يقتضي عارضه الذي هو مطلق الوجود كالوجود الخاص الواجب وذلك لان ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء وجوده الخاص مطلق الوجود اقتضاء ذاته ذلك ولا ان يكون كل ممكن واجبا بان يقال انه وجود خاص يقتضي الوجود المطلق فهو شيء يقتضي لذاته وجوده كالوجود الخاص الواجب بعينه وذلك لان الوجود الخاص للممكن غير مستغن في نفسه عن غيره بل هو محتاج الى علته فيكون عارضه ايضا محتاجا اليها فلا يكون ذلك الوجود لذاته مقنضيا بالاستقلال بل مع علته بخلاف الوجود الخاص الواجب فانه مستقل باقتضاء الوجود المطلق من غير افتقار الى شيء اصلا وفيه نظر ❦ اما اول فلانه لا شبهة لنا في ان المراد بواجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود ما يكون الوجود محمولا عليه حمل الاشتقاق ايجابا او سلبا لا حمل المواطاة ولا اعم منه فان معنى الممتنع مالا يمكن كونه موجودا مالا لا يمكن عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص وكذا معنى

المتكّن ما يتساوى كونه موجود أو كونه معدوم. لا ما يتساوى عروض مطلق
 الوجود لوجوده الخاص ولا عروضه له ولا المعنى الاعم المحتمل لهذا معنى قولهم
 الواجب تقتضى ذاته وجوده انه ما يقتضى ذاته كونه موجودا وكيف لا ولا يضاف
 ابدا مطلق الموجود الى فرد منه كما لا يقال انسان زيد ولا ماشى زيد باعتبار
 ان هذا المطلق حاصل له اما ذاتيا او عرضيا نعم قد يضاف العام الى الخاص للبيان
 كما يقال لون السواد لكن المراد هناك اللون الذى هو السواد فيكون المراد
 بالعام هناك الخاص وتكون الاضافة بمعنى هو هو لا بمعنى هو له كما هو ظاهر معنى
 الاضافة فيكون معنى وجود الشئ الموجود الذى به يكون موجودا لا الموجود الذى
 يصدق عليه بالمواطاة واما ثانيا فلا نعرض مطلق الوجود لوجوده
 الخاص لا يخلو اما ان يكون في الخارج او في العقل وعلى الاول يلزم انقراض اصلين
 كبيرين معتبرين عندهم وهما ما سبق من ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشي
 واحد وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذلك لان كل عارض لشي ممكن
 لاحتياجه الى معروضه سواء كان المعروض واجبا او ممكنا سواء كان العارض
 لازما او مفارقا ولهذا بعينه ذهب الى ان وجود الواجب عنه فيحتاج الى علة
 ولا يجوز ان تكون علة غير معروضه لا ستحالة احتياج الواجب الى الغير بوجه
 من الوجود فيكون فاعلا لعارضه ولا شك ان معروض الشئ قابل له فهذا المعروض
 فاعل وقابل معال عارضه. واذا كان كذلك فهذا العارض اثر له وقد قالوا
 صدر عنه العقل الاول فصدر عن الواحد اثنا وبطل ايضا ما قالوا
 ان المعلول الاول هو العقل لانه لا يعقل ان يكون صدور العقل منه قبل عروض

الوجود له وعلى الثاني يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال
لاحتياجه حينئذ الى العقل والى الحصول فيه * وما ذكره بعض الافاضل من
وجه الفرق بين وجود الوجوب ووجود الممكن على الشق الثاني من ان وجود
الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق يعنى في العقل
والممكن ليس كذلك فافتراقا لا يغنى هذا عن الحق شيء لانه يجب ان
يكون الواجب مقتضيا لانه وجوده من غير افتقار الى شيء اصلا وان الكلام
فيه ولم يحصل مما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب
فاي فائدة في بيان الفرق بوجه آخر * فان قيل * نختار ان العروض في الخارج
لكن الخارج ظرف لنفس العروض لا لثبوته فلا يكون العروض موجودا خارجيا
ولا يلزم ايضا ان يكون العارض موجودا خارجيا كما ذكر في هذا البحث
فلا يحتاج شيء منهما الى فاعل ولا يكون العارض اثره لان احتياج الشيء الى
الفاعل انما يكون في وجوده فلا يكون اثر الفاعل الا ما هو موجودا فلا ينتقض
على هذا التقدير شيء من الاصلين كما ذكرنا قلنا . كما ان الممكن في اتصافه
بالوجود محتاج الى فاعل كذلك في اتصافه في نفس الامر بكل صفة سواء
كانت موجودة خارجية كالسواد او لا كالعمى محتاج اليه فكما ان الجسم
لا يصير اسود بدون فاعل كذلك لا يصير اعرج بدون هذا ابد يهي من غير فرق
بين ما يكون الصفة موجودة وما لا يكون موجودة بل نقول اثر الفاعل ابد
لا يكون الا انصاف شيء بشيء فان الصباغ لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ
صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصباغ في نفس الامر لا بمعنى انه يجعل الانصاف

موجودا فيها كما تحققته فليس اثر الفاعل دائما الا ذلك الاتصاف الذي ليس له وجود خارجي اصلا لكن قد يلزمه وجود بان تكون الصفة موجودة وقد لا تكون كما في المتنازع فيه نعم لو كان اتصاف الشيء بالشيء بمجرد اعتبار العقل لافي نفس الامر كما تصاف المقدار بالتجزى لا يحتاج الى فاعل في نفس الامر سوى المعتبر هذا وقد اعترض الامام الرازي هنا عليهم بوجوه اذ احقق مذهبهم في هذه المسئلة لا يتوجه عليهم شيء منها اصلا ويعلم مذهبهم من اثناء تقريرنا للكلام في هذا البحث ولا بأس ان نشير هنا الى حاصله اجمالا فنقول انهم ذهبوا الى ان الوجود مفهوم كلي مشترك بين جميع الموجودات له فرد في كل منها وهذا المفهوم بديهي التصور ويعلمه كل عاقل ممن هو اهل الاكتساب ومن غيره وهو عارض لافراده كالكتاب بالنسبة الى افراده كالحايون والانسان بالنسبة الى افرادهما ويدعون في هذا الحكم ايضا لضرورة وينهون عليه بانه مقول عليها بالتشكيك كما ذكرنا والمقول على الاشياء لا يجوز ان يكون ذاتيا لشيء منها ويستدلون على هذه المقدمة بما لا حاجة بنا هنا الى نقله وبيان صحته وفساده واما افرادها ففي الممكنات عارضة لما هي متوافقة كل ممكن بثلاثة اشياء ماهية وفرد من الوجود عارض لها وحصاة منه عارضة لذلك الفرد وفي الواجب فرد غير عارض لماهيته بل هو قائم بنفسه وهو عين الواجب فهنا شيان فقط فرد من الوجود وحصاة منه عارضة لهذا الفرد وتلك الافراد مختلفة بالحقائق كما ان افراد الماشي مختلفة بـ حقيقة وجود الواجب غير حقيقة وجودات الممكنات مبثثة لها هذا حاصل

مذهبهم * ومن اعتراضاته عليهم انه يلزم مما ذهبتم اليه اما تخلف المعلول
عن علته التامة او احتياج الواجب الى غيره وبطلان كل منها غنى عن البيان
اما الملازمة فهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكن من حيث هو
وجود اما ان يقتضي لذاته عروضة لماهيته او لا عروضة لها ولا يقتضي لاهذا ولا
ذاك وعلى الاول يلزم تخلف مقنضاه عنه في الواجب لانه ليس عارضا
فيه لماهيته على زعمكم وعلى الثاني يلزم التخلف في الممكنات لانه عارض لها
فيها بالاتفاق وعلى الثالث يلزم ان يكون عدم عروضة لها في الواجب لعلته
مغايرة فيلزم احتياج الواجب في تجرد * الى غيره * لا يقال * المحتاج الى العلة
هو العروض لا عدمه اذ يكفي فيه عدم تلك العلة * لانا نقول * فيحتاج الى
ذلك لعدم وهو ايضا علة مغايرة ووجه اندفاعه ان المختار هو القسم الثالث
ولا يلزم الاحتياج لان عدم العروض انما يقتضيه الوجود المخصوص الواجب
الذي هو حقيقة مخالفة لحقيقة وجود الممكن ولا يلزم من عدم اقتضاء
العارض العام للحقائق المختلفة لشيء عدم اقتضاء بعض تلك الحقائق له كما ان
الماشي لا يقتضي قابلية الكتابة ولا عدمها مع ان الانسان يقتضيها والفرس
يقتضي عدمها بل الامر في الذات العام ايضا كذلك كالحبوان بالنسبة الى
تلك القابلية من غير فرق * ومنها * انهم اتفقوا على ان العقول البشرية
لا يمكن ان تدرك حقيقة ذات الله تعالى واتفقوا على ان وجوده مدرك لهم
بل ادعوا فيه الضرورة كما مر وغير المدرك غير المدرك فيمتنع ان يكون
وجوده عين ذاته ووجه اندفاعه ان المدرك هو الوجود المشترك ولا خفاء

ولا خلاف في انه غير ذاته وعين ذاته انما هو الوجود الخاص ولم يقل احد
 منهم بإمكان ادراك حقيقته فضلا عن وقوعه عن بداهته * ومنها * انه لو
 كان كما ذكرتم لزم ان يكون كل ممكن علة لجميع الممكنات حتى لنفسه ولعله
 وان يكون متصفا بجميع صفات الواجب واللازم باطل بالضرورة * وجه اللزوم
 ان الواجب علة للممكنات ومتصف بالصفات وزعمكم ان الواجب ليس
 الا الوجود الغير العارض وعدم العروض لا دخل له في علية الممكنات
 واقتضاء تلك الصفات لان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزأ منها فلم يبق
 للعلة الا الوجود وحده والمفروض انه مشترك بين جميع الموجودات فيكون
 وجود الواجب مساويا للوجود سائر الموجودات في الحقيقة فتكون تلك
 الموجودات مساوية لوجود الواجب في العلية وفي الاقتران بتلك الصفات
 بل يلزم ان يكون كل ذرة من ذرات الدنيا موصوفة بحقيقة الباري
 ولا شك في استحالة * ووجه اندفاعه ان اشتراك مفهوم بين اشياء
 لا يستلزم ان تكون تلك الاشياء متساوية في الحقيقة وفي لوازمها واحكامها
 فالتصنيف بعلية الممكنات وتلك الصفات هو الوجود الخاص الواجبي الذي
 هو حقيقة مخالفة لحقائق وجودات الممكنات فلا يلزم تبوت لوازمها
 واحكامها التي من تلك الوجودات مع ان قوله العدم لا دخل له في علية
 الموجودات ممنوع فان عدم المانع من تمام علمها * ومنها * ان من قواعدهم
 التي بنوا عليها كثيرا من احكامهم ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها
 ما يصح على سائر افرادها ولا تختلف مقتضياتها فنقول ان وجود من حيث

هو وجود محذوف عنه سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز
 ان تختلف مقتضياتها اذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفتقر الى
 المادة فكيف يمكن انقلاب هذا الوجود في حق الله تعالى جوهرًا قائمًا بنفسه
 بحيث يكون اقوى الموجودات واشد هاقيا ما بالنفس * ووجه اندفاعه ان
 كونه طبيعة نوعية مما لم تقم عليه شبهة فضلا عن دليل بل عند هم
 ان الدليل دل على عدم كونه طبيعة نوعية فلا جنسية وهو كونه متولا
 على افراد * بالتشكيك * فان قيل * كلامه هذا مبني على انهم قالوا ان كل
 كلي ولو كان هرضاءا مافهم بالقياس الى حقيقة حصصه الموجودة في الافراد
 نوع فلا يجوز ان تختلف مقتضياته بالنظر الى حصصه وبذلك يتم مقصوده
 لان الوجود اذا كان مشتركاً بين الواجب والممكن كان في وجود كل
 منها حصّة منه فيجب ان لا يختلف مقتضى الحاصتين فيجوز على كل منها
 ما يجوز على الآخر ويلزم المحذور * قلنا لا يلزم من عدم جواز اختلاف
 مقتضى الحاصتين عدم جواز اختلاف مقتضى الفردين لان الحاصتين
 عارضتان للفردين ولا يلزم توافق المعروض والعارض في اقتضاء شئ
 وعدم اقتضائه ولزومه وعدم لزومه فهنا الوجود الواجب الذي هو
 فرد من مطلق الوجود يقتضى اتصافه بعلىة الممكنات وبسائر الصفات وان
 لم تقتض حصّة الوجود العارضة له ذلك نعم ان مبني جميع هذه الاعتراضات
 توهمه اني كون مفهوم مشتركاً بين افراد يستلزم كون تلك الافراد منسوبة
 في الحقيقة وذهوله عما قالوا ان الوجود مقول بالتشكيك وان المقول

بالتشكيك لا يجوز ان تكون افراد متساوية في الحقيقة بل على تقدير
 كونه متواطئا ايضا لا يلزم ذلك وهذا منه عجيب جدا* واعلم ان لبعض
 المشائخ المحققين مقالة في تحقيق ان الوجود عين الواجب ارتضاها بعض
 الافاضل غاية الارتضاء وجعلها من الحسن والقبول بمكان رفيع واحلها
 من اللطف والغموض في محل منيع حيث قال لا يدركها الا بالبصائر
 والا لباب الذين خصوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب ولا يعلمها الا الراحمون
 في العلم لكن اذ انظر فيها انظر الاطلاع على حقيقتها والاحاطة بمجملتها لا يظهر
 منها شيء محصل ولا يثبت بها مطلوب منقطع فلنوردها كما ذكرها ذلك الفاضل
 لتكامل عليها قال كل مفهوم مغائر للوجود كالا نسان مثلافاته ما لم ينضم
 اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعاً
 وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا
 فكل مفهوم ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره
 فكل مفهوم مغائر للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من
 المفهومات المغائرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود
 فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا باصر مغائر لذاته ولما
 وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعينه بذاته
 لا باصر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه
 فلا يكون الوجود مفهوما كلياً يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي
 حقيقي ليس فيه امكان تعدد وانقسام وقائم بذاته منزّه عن كونه عارضا

لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي الجزئي المعرى عن التقييد بغيره
 والا تضام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس
 معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته
 وتلك النسبة على وجوه مختلفة لان الاشياء يتعدى الاطلاع على ماهياتها
 فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا هذا ملخص كلام ذلك المحقق
 ثم اورد الفاضل عليه ان الذي يتبادر من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع
 الشبهة فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه احد * واجاب عن الاول * بان الكلام
 في حقيقة الوجود لافيا يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان
 يكون مفهوما كلياً و عارضا اعتباريا لذلك الحقيقة المتمتعة عن الاشتراك
 في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقة * وعن الثاني * بان
 المتمتع هو البرهان وما يؤدى اليه لا الاشتهار في السنة الاقوام بمعونة الاوهام
 * ونحن نقول * يجب اولا ان يحصل معانى الانفاظ التي يقع الحكم عاينها
 او بها على الوجه الذى هو مناط الحكم حتى تتبين حقيقة الاحكام وبطلانها
 فمراد ذلك المحقق بلفظ الموجود في قوله كل مفهوم مغاير للوجود مالم ينضم
 اليه الوجود لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان ان الوجود موجود ان كان
 ما نفهمه العقول يعنى المتصف بالوجود حقيقة فهو لا يرضى به ولا يصح ايضا
 في الوجود وان كان مراده ما صرح به من بعد انه الشئ الذى له نسبة الى
 الوجود فهو لا يتصور بالحقيقة في الوجود اذ نسبة الشئ الى نفسه لا تعقل
 الا بمحض الاعتبار فكيف يثبت بالبرهان انه موجود وان كان المراد

معنى آخر لا هذا ولا ذاك فليبينه حتى ينظر في صحته وفساده * ثم قوله
 فلا يكون الوجود مفهوما كلياً ان اراد به ان الوجود الذي هو عين الواجب
 وانه لا يتصور عروض هذا الوجود للممكنات فلا نزاع لاحد في ذلك
 لكن لا يصح حينئذ تفريع قوله فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة
 مخصوصة الى حضرة الوجود لانه لا يجوز ان يكون معنى آخر اعم من هذا
 الوجود غير موجود في الخارج عارضا للممكنات في نفس الامر يكون هو ماهية
 الوجود كما ذهب اليه الفلاسفة واعترف به ذلك الفاضل المروج لهذه المقالة
 وليس في المقدمات السابقة ما يفي هذا فيكون معنى كون الماهيات الممكنة
 موجودة ما يتبادر منه اتصافها بالوجود في نفس الامر * والحاصل انه ان كان
 لبداهيات العقل من التصورات والتصدقات ولما يلزم منها من النظريات
 القطعية اعتبار في تحقق الاشياء فهو يبدئ به فهم ان للوجود معنى كلياً مشتركاً
 بين الموجودات وهو الكون والتحقيق ويحكم قطعاً بان الممكنات متصفة به
 في نفس الامر بحيث لا تنسبته اليه اصلاً وان لهذا السواد وهذه الحرارة
 وامثالهما وتحققاً حقيقة فالوجود مفهوم كلي ومعنى كون هذه الاشياء
 موجودة انها متصفة حقيقة بالوجود لا بمجرد ان لهذا نسبة الى الوجود
 يعني غير الاتصاف الحقيقي به فكل حكم ياتي شيئاً ما ذكر فليس بحق وان
 لم يكن لبداهياتها ولوازمها اعتبار سقط ما ذكره هذا القائل من اصله لانه
 بني الامر على الاستدلال بالبرهان العقلي نعم لبعضهم مقالة اخرى
 في الوجود يعترف صاحبها بانها خارجة عن طور العقل وانه لا يمكن

الوصول اليها بما حث العقل ودلالته ويحكم بان العقل معزول
عن ادراكها كالحس عن ادراك المعقولات وهي ان ليس في الواقع لاذات
واحدة لتركيب فيها اصلا لا تعدد حقيقة هي الوجود وهي قد انبسطت على
هياكل الموجودات وظهرت فيها فلا يخلو عنها شيء من الاشياء بل هي
عينها وحقيقتها وانما امتازت وتعددت بتقديرات وتعينات اعتبارية كالبحر
وظهوره في صورة الامواج مع ان ليس هناك الاحقيقة البحر . ويدعى انه
لا يظهر هذا الا بالمكاشفة والملاحظة ونحن نسلم ان العقل معزول بالكلية
اعن ادراك كثير من الالهيات لكن بمعنى انه لا يفهمها ولا يحكم فيها بشيء . واما ان
دراك نقائصها والحكم بها احكاما بدئية او مترتبة عليها لازمة منها قاطعا فلا
وقد اورد لتوضيح مراتب الوجود وتبيين المذاهب فيه تمثيل وهو انه
لا يخفى ان الاشياء المنيرة لها في كونها ميرة ثلاث مراتب . الاولى . ان
يكون نور الشيء مستفادا من غيره كوجه الارض اذا كان مقابلا للشمس
فانه ينير بشعاعه وفي هذه المرتبة ثلاثة اشياء وجه الارض والشعاع والشمس
التي يستفاد الشعاع منها ولا شك في ان هذه الاشياء متغايرة وان زوال
الشعاع عن وجه الارض جازيل واقع . الثانية . ان يكون نوره مقتضى
ذاته كالشمس وفي هذه المرتبة شيان الشمس والنور وهما متغايران لكن
اذا كان النور مقتضى ذاتها كما فرض امتنع انفكاك النور عنها . الثالثة . ان
يكون منيرا بذاته لا بنور زائد عليه كالنور فانه لا يخفى على عاقل ان نور
الشمس في ذاته ليس بمظلم بل هو منير لا بنور آخر زائد عليه قائم به بل

بنفسه وفي هذه المرتبة شيء واحد وهو بنفسه ظاهر على اعين الناس
وسائر الاشياء * انه يظهر عليها بواسطة على حسب قابليتها ولا مرتبة
في الميرية اعلى من هذه المرتبة . اذا تقرر هذا فالوجود ايضا نور معنوي
وللاشياء في كونها موجودة ثلاث مراتب . اولها . ان يكون وجودها
مستفاداً من غيرها كما هو المشهور في وجود الممكنات وهاتلاثة اشياء
ذات الممكن والوجود والمبدأ الذي هذا الوجود منه وزوال هذه الوجود
عن الموجود به جائز بل واقع . وثانيها . ان يكون وجود الموجود بحيث يمنع
زواله عنه وهذا حال وجود الواجب على مذهب اكثر الملمين . وفي هذه
المرتبة شيئان ذات الواجب والوجود الذي هو مقتضاها . وثالثها . ان
يكون الوجود عين الموجود اى يكون موجوداً بنفسه لا بوجود مغاير له
وهو حقيقته اذ لا اشتباه في ان الوجود بعد الاشياء عن العدم كما ان النور بعد
الاشياء عن الظلمة وكما ان النور منير بنفسه كذلك الوجود موجود بنفسه
وفي هذه المرتبة شيء واحد هو الوجود موجود بنفسه وسائر الاشياء موجود
به على حسب قابليتها ولا مرتبة في الموجودية اعلى من هذه المرتبة لان
في المرتبة الثانية وان امتنع زوال الوجود عن الموجود به لكونه
مقتضى ذاته لكن بسبب مغايرته له يمكن تصور الزوال بخلاف
المرتبة الثالثة اذ تصور زوال الشيء عن نفسه محال ولا شبهة في ان
واجب الوجود يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية فيكون
عين الوجود كما هو مذهب الفلاسفة وموتدة الصوفية هذا ما قيل

* ونحن نقول * قولكم النور ليس بمظلم مسلم ولكن قولكم بل هو منير بنفسه مسموع
 فان النور نور لا منير لا متناع اتصاف الشئ بنفسه بديهية بل من محققهم من
 صرح بان صور ذلك الانصاف لا تمكن لان الاتصاف نسبة لا تعقل الا بين
 متغايرين واذ لا تغاير بين الشئ ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعاً
 * فقول القائل الوجود موجودا ومعدوم ليس قضية حقيقية بل مجرد
 عبارات ليس لها معان محصلة ومفهومات ثابتة عند العقل وما يقال التردد
 بين التقيضين حصر عقلي بديهي بل من اجل البديهيات فمرادهم ان كل
 مفهوم مغاير لمفهومي تقيضين مخصوصين اذ اردد بينهما كان ذلك حصراً
 بديهي باصداً قاصوراً وانما لم يحصر واهذا التقييد لانه المنبأ من قولهم ترديد
 الشئ بين التقيضين حصر عقلي فلا حاجة الى التصريح به او لا ترى ان ترديد
 احد التقيضين بين نفسه وتقيضه مما لا يتصور فالتكذيب اقلت الجسم اما ابيض
 واما ليس بابيض مثلاً كان ترديد مقبولا صحيحاً بديهية واما اذ اقلت الجسم
 اما جسم واما ليس جسماً وارتد بالجسم مفهومه لا ما صدق عليه لم يكن
 ذلك ترديداً بحسب المعنى بل بحسب العبارة فقط هذا ما ذكره فان صح
 ثبت ان قولكم النور منير مجرد عبارة ليس لها معنى محصل ولا مفهوم ثابت
 عند العقل وان كنا نقول الحق ان التغاير الاعتباري كاف في امكان تصور
 النسبة وان الفرق بين قولنا الجسم اما ابيض واما ليس ابيض وقولنا الجسم
 اما جسم واما ليس جسماً بان الاول مفيد دون الثاني لان الاول صحيح
 دون الثاني بحكم البديهية لا الشق الاول كما ذكرتم فانه غير معقول وقولكم

الوجود ابعد الاشياء عن العدم ان اردتم به البعد باعتبار صيرورة احدهما
وصف الآخر فلا نسلم ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم بهذا المعنى بل
الوجود بالنسبة الى الحركة والسكون وامثالهما بعد بالنسبة الى العدم فان
شيئا منها لا ينصور ان يصير وصفه فان احد الايتوهم ان الوجود متحرك او ساكن
دون العدم فان الحق ان الوجود معدوم وان اردتم به البعد بمعنى آخر
فهو لا يبعد بكم نفعوا الله الموفق * ثم قول ذلك المحقق ان كل ما هو محتاج
في كونه موجود الى غيره ممكن على اطلاقه ممنوع فان الممكن هو المحتاج
الى غيره الذي هو موجد له لا الى غيره الذي هو وجوده * واجاب الفاضل
عنه بانه يندفع بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد
ذلك من غيره وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن
سواء يسمى ذلك الغير وجوده او موجد * وفيه نظر جلي * لان الاعتراض ما كان
الامنع المقدمة القائلة ان كل ما هو محتاج الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوده
او موجد ممكن فعلى الجيب ان يبرهن عليه وليس في كلامه ما يصلح لذلك
اصلا وما ذكره او لا من الشرطية فهو مسلم عند المعترض لا نزاع له فيه
فلم يرد على اعادة محل النزاع بادنى تغيير في العبارة وليس الا اننا نضطلع
على تسمية المحتاج الى الغير مطلقا ممكننا سواء كان الغير وجوده او موجد
فلا مشاحة لكن لا يمكن اثبات واجب مقابل الممكن بهذا المعنى
لان الدليل كما ذكر سابقا لا يدل الا على ثبوت موجود غير مفتقر في كونه
موجودا الى موجد ولا يدل على امتناع انتماء سلسلة الوجودات الى موجود لم يكن

وجود مقتضى ذاته . فان قال . لا يجوز ان يكون الشيء علة لوجوده كما
تقدم فالاحتياج الى الغير الذي هو وجوده مستلزم للاحتياج الى الغير الذي
هو موجوده . قلنا . قد مر ما يرد عليه مع انه كلام آخر لا يتعلق له بما ذكره
هنا فتكرن مقدّماته المذكورة ضائعة فوضع ان اندفاع الاعتراض انما هو
بنظر دقيق . واما النظر الدقيق فيثيب به انه وارد وهذا البحث
وان كان خارجا عن مقصود الكتاب لان المشروط فيه اقتصار الكلام على
ما يتعلق بمقالات الفلاسفة لكن تلك المقالة لما كان لها نوع مشاركة
مع ما ذهبوا اليه اعني كون الوجود عين ماهية الواجب وقد تصدى البعض
لترويحها بتحويل العبارات كما هو دأب الفلاسفة مما كانت اجنبية جدا عن
مقالاتهم اردنا ان يطلع الطالب على حقيقة الحال لئلا يغتر بظاهر المقال ❀
❀ البحث التاسع ان الله تعالى ليس بجسم ❀

اعلم ان القواطع العقلية والنقلية دالة على هذا وليس بين من يهبا بهم من
المليين والفلاسفة خلاف فيه ولكن الغرض من ايراد هذا البحث
بيان ضعف ما استدلت الفلاسفة عليه كما في بعض المباحث السابقة
والآتية ايضا وذلك وجوه . الاول . بانه تعالى ليس بجسم لان كل
جسم ممكن والواجب لا يكون ممكنا قطعا . اما الصغرى فلو جهين احدهما
ان كل جسم منقسم الى آخر مقدّماته وهي ما ينقسم اليها بالانفصال والى
اجزاء معنوية وهو الهوى والصورة فيكون مركبا وكل مركب ممكن للممر
وثانيتها ان كل جسم يوجد من نوعه جسما آخر ان كان عنصر با ومن جنسه

ان كان فلكيا اذا الجسم جنس للجميع وعلى الاول يلزم ان يكون معلولا
 وكل معلول ممكن وعلى التقديرين يلزم ان يكون مركبا لانه يشارك
 ذلك الجسم في نوعه او جنسه فلا بد ان يمتاز عنه بما يخصه وما به الاشتراك
 غير ما به الامتياز فيكون مركبا منها وكل مركب ممكن وانما قلنا يلزم كونه
 معلولا على التقدير الاول لان كل موجود لا بد له من تعين يمتاز به عن
 اغيائه بالضرورة فتعينه ان كان نفس حقيقته او مقتضى ماهيته لا يتصور له
 مشارك في الماهية والاي لم تخلف الشئ عن نفسه او عن مقتضيه التام لان
 هذا التعين لا يمكن ان يتحقق في ذلك المشارك والمفروض وجود المشارك
 فلا يكون تعينه نفس ذاته ولا مقتضى ماهيته فيكون معلولا لغيره فيكون
 الواجب في تعينه معلولا لغيره وشارحا الاشارات قد ضبط كل منها
 من وجه في تقرير هذا الكلام اما الامام فمن حيث انه جعل المحال
 اللازم من المشاركة النوعية كون الواجب ماديا لانه تقرر عندهم
 ان النوع المتعدد الاشخاص لا يكون الاماديا ويرد عليه ان هذه
 المقدمات لا بطلان كون الواجب جسما فلو كانت جهة الابطال لزوم كونه ماديا
 لضاعت المقدمات اذا الجسم ظاهر كونه مركبا من المادة والصورة عندهم
 فلا وجه لبيان لزوم كونه ماديا بتلك المقدمات التي دون انماها خراطاقتاد
 واما الشارح الآخر فمن حيث انه جعل المحال اللازم على التقديرين كون
 الواجب معلولا ويرد عليه انه على تقدير المشاركة الجنسية ممنوع اذ يجوز ان
 يكون التعين حينئذ مقتضى الطبيعة النوعية وتكون منحصرة في الفرد الذي تقدر انه

واجب الا ان يريد بالمعلول المحتاج الى العلة ما هو اعم من الفاعل والاجزاء
الذهنية انما هو الممكن هو المحتاج الى العلة الموجودة والتركيب لا يستلزم ذلك اعني
لا يتم استدلالهم عليه ولو اصطلمحوا على تسمية كل محتاج الى غيره مطلقا
ممكنا فلا يدل دليل على ثبوت واجب مقابل للممكن بهذا المعنى فسقط
الوجه الاول من الدليل على الضعفي والتقدير الثاني من الوجه الثاني
ايضا وحيث لم يتم الدليل على امتناع كونه جسما على الاطلاق غايته انه دل
على امتناع كونه جسما له مشترك نوعي كالتعصريات مع ان لزوم المشارك
النوعي لكل جسم عنصري ايضا في حيز المع لانه لا دليل له الا استقراره
ناقص لا يفيد العلم لكن على تقدير النزول وتسليم هذا لا يدل الدليل على
امتناع كونه جسما ليس له مشترك نوعي كالتفكيكات * الثاني * ان الله تعالى
مبدأ اول للعالم والجسم لا يجوز ان يكون مبدأ اول له لان العالم جواهر
واعراض فان كان فاعلا للاعراض فقط لم يكن مبدأ اول لان الاعراض
محتاجة الى مملها فتكون متأخرة عنها ولا بد لتلك المحال من فاعل فيكون
فاعلا متقدما على فاعل الاعراض فلا يكون الثاني مبدأ اول فلزم ان
يكون فاعلا للجواهر ولا يجوز ان يكون فاعلا لها لان الجسم انما يفعل بصورة
لانه لا يكون فاعلا بالفعل مالم يكن موجودا بالفعل لا لما ذكر من انه لو كان
الفاعل المادة لزم كونها قابلة وفاعلة معا وهو محال فانه ساقط جد الان المحال
في زعمهم كون الواحد قابلا وفاعلا شيئا واحدا وهذا يلزم ذلك لان
المادة قابلة للصورة وعلى تقدير كونها فاعلة لا تفعل تلك الصورة بل شيئا

آخر وبالجملة الفعل للصورة وفعلها لا يكون الا بمشاركة من الوضع الا ترى
 ان النار لا تسخن اي جسم في العالم بل ما يلاقي جرمها او كانت قريبا منه
 والشمس لا تنضي الا ما كان مقابلا لجرمها وكذا المثلها فاذا ن لا يكون فاعلة
 لمفارق لانه ليس له وضع مع شيء ولا لجسم لان فاعل الجسم يجب ان يكون
 فاعلا لجزئيه لان جزئيه لو كان بالغير لكان فاعل الجسم ذلك الغير وجزء
 الجسم هما المهيولى والصورة ولا ينصور الوضع لشيء منهما لان المراد بالوضع
 هو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه
 فالقيام والقعود وضمان وكذا الانتصاب والانتكاس ولا شك ان
 مثل هذه الهيئة لا تعرض لما ليس بجسم وشيء من المهيولى والصورة ليس
 بجسم فلا يكون لشيء منهما وضع فلا يكون الجسم فاعلا لشيء منهما
 فلا يكون فاعلا لجسم واذ لم يكن فاعلا لمفارق ولا لمهيولى ولا لصورة
 لم يكن فعله للاعراض في كونه مبدأ الاول ثبت ان الله تعالى الذي
 هو المبدأ الاول ليس بجسم وهو المطلوب * والاعتراض عليه * اما اولاً *
 فان ما ذكره في بيان ان الصورة الجسمية لا تعقل الا بمشاركة الوضع من
 الامثلة استقراء ناقص لا يفيد علماً فلا اعتبار له في مثل هذه المقامات *
 واسندل عليه الامام الرازي بان تأثير القوة الجسمانية لو كان فيما يقرب من
 محلها وفيما يبعد عنه على السواء حتى ان القوة النارية الحالة في هذا الجسم تسخن
 البعيد من هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن حلولها في هذا الجسم اولى
 من حلولها في سائر الاجسام لانه اذا كانت تأثيرها سواء بالنسبة الى كل

الاجسام لم يكن لها اختصاص بشئ من الاجسام ولو كان كذ لك لما كانت القوة
جسمانية بل مجردة * ولا يخفى ضعف هذا الكلام لانه لا يلزم من استواء
التأثير بالنسبة الى كل الاجسام عدم اختصاصها بوجه آخر لبعض منها وما الدليل
على انحصار جهة الاختصاص في تفاوت التأثير كيف وان كثيرا من القوى
الجسمانية ليست بمؤثرة اصلا مع اختصاصها بمحالتها * وايضا المفروض في
تقريره استواء تأثيرها بالنسبة الى الاجسام الخارجة عن محالها القريبة منها
والبعيدة عنها فعلى تقدير استواء نسبتها الى تلك الاجسام من اين لزم
استواء نسبتها الى الكل الشامل لمحلها ايضا حتى يلزم عدم اولوية حلولها فيه
من حلولها في غيره * وامتدل الشارح الآخر للاشارات عليه بان الصور
مستفان * صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما
ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما صدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة
تلك المواد فيكون المشاركة من الوضع * وصور قوامها بذاتها لا بمواد
الاجسام كالانفس المفارقة لذاتها لا لافعالها لكن النفس انما جعلت خاصة
لجسم بسبب ان فعلها من حيث انها نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه الا
كانت مفارقة الذات والعقل جميعا لذلك الجسم فلم تكن تقسا لذلك الجسم
هذا خلف فقد ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع * وفيه ايضا نظر *
لان غاية ما ظهر مما ذكر ان فعل الصورة لا يتحقق بدون ان يكون لمحلها او متعلقها
وضع ما اذا فاعلها لا يكون الا بواسطة المادة والمادة المقارنة مع الصورة لا بد لها
من وضع على الاطلاق وينبغي ان لا يكون مطلوبهم هذا اذ هو شئ ظاهر

غير محتاج الى بيان لانه لا يخفى على احد ان كل جسم له وضع بل انه لا بدلفعلها
من وضع مخصوص معين لمحلّه مع مفعولها مثل التقرب والمقابلة ونحو ذلك
والا فللبعيد وغير المقابل ايضا وضع ما مع جرم النار والشمس ولم يظهر هذا
مما ذكره لكن في كون مطلوبهم هذا ايضا اشكال لانهم جعلوا تاثير النفس
الناطق في احوالها جسمها من قبل فعل الصورة الجسمية بمشاركة الوضع
ولا يتصور هنا الوضع بالمعنى الذي ذكرنا ثانيا بل بالمعنى الاول فقط فيعود هذا
الاشكال الى اصل كلامهم * وادعى صاحب المحاكمات ان هذا الحكم اعنى صورة
الجسم انما تعقل بمشاركة الوضع بديهي وهذا تشبث عتيد لكل مدع يتقطع عن حجة
بعض مقدما له لكن ان كان هذا مفيدا للناظر مع نفسه فلا يفيد مع المناظر
الا اذا كانت البداهة واضحة واني نسلم له ان ما نحن فيه من هذا القبيل
كيف والاي عجز عن مثله مدع فلا يمكن اتمام الماقضة مع احدهما ثانيا فانهم
المعترفون بان صور الاجسام تؤثر في مواد اجسام اخر باعدادها القبول
صور واعراض كصورة النار فانها تجعل مادة الماء الذي يجاورها مستعدة
لان تفيض عليها من المبدأ السخونة وصورة الهواء فان لم يكن لتلك المادة
وضع مع صورة النار كيف اثرت فيها بايجاد الكيفية الاستعدادية فيها وان
كان لها وضع معها مصحح لذلك التاثير فلم لا يصح معه تاثيرها فيها بايجاد صورة
لها فان قيل * الوضع المشروط به لا بد ان يكون مع التاثير محل ايجاد
الكيفية الاستعدادية لتلك المادة المقرونة بالصورة المائية مثلا وضع مع
النار يصح به هذا التاثير لكن هذا الوضع مشروط بالصورة المائية ولا يمكن

اجتماع المائية والهوائية معاني تلك المادة بل يجب ان تزول عنها الصورة المائية ولا تهمحل فيها الصورة الهوائية مع زوال الصورة المائية بزوال ذلك الوضع فلم يوجد حال ايجاد الصورة الهوائية والوضع السابق لا يفيد قلنا * لانسلم ان هذا الوضع مشروط بالصورة المائية بخصوصها حتى يلزم زواله مع زوالها ولم يوجد لم لا يجوز ان يكون مشروطا باحدى الصور المتعاقبة لابعينها فاذا زالت صورة الماء حدثت في آن زوالها بصورة الهواء فلم يوجد المشروط في آن ما يدون شرطه فلا يلزم زوال هذا الوضع بزوال صورة الماء كما كنتم تقولون ان الصورة الجسمية علة لوجود الهوى وحين اعترض عليكم بان الصورة الجسمية قد تزول عن الهوى مع بقائها بعينها اجبتم بانه اذا زالت عنها صورة تخلفها صورة اخرى والمعلقة هي احدى الصور المشخصة المتعاقبة وكان قوام السقف مشروط بالذات على الاطلاق فان تعاقبت عليه الدعائم بقي والاسقط بزوال بعضها اذا لم يخلفها الاخرى في آن زواله ويتأتى مثل هذا بين التأثير والوضع بان نقول لانسلم ان مثل هذا التأثير مشروط بهذا الوضع الشخصي بل بنوعه اى بواحد من افراد نوعه لاعلى التعيين فاذا تعاقبت تلك الافراد بحصول بعضها مع الصور المائية واخر مع الصورة الهوائية لم ينشف في آن قط شرط التأثير فلم يمتنع التأثير ولم يلزم كونه بالوضع السابق * واما ثالثا فما قيل ان المادى يناثر عن الجبر - اكرن - صفة - المجرد مقتضية للتأثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادى بعد تحمله بالمادة مؤثرا لخصوصية ذاته في الجبر فلا يكون للوضع

مدخل في تأثيره وان كان حلا في المادة او متحيزا للوضع واي فرق بين التأثير
والاثر في ذلك * واما رابعه * فاقبل انا نجد ان الماديات كثيرا ماتوا اثر في
المحردات مع انه ليس بينهما وضع فان النفس الماطقة ثباتا ثريا لا اعراض
النفسانية كالفرح والحزن والغضب وامثالها بسبب ما يرتسم في القوى المدركة
للجزيئات وهذه القوى مادية ذوات وضع والنفس واعراضها لا وضع
لها كذا قيل * ويرد انهم جعلوا للنفس حال كونها فاعلة وضعا كما مر فلم
ينبغي ملوها حال كونها منفعة ايضا ذات وضع غايته انه لم يتحقق الوضع بين
متعلقها ومحل الفعل اذ هما واحدا عند رجوع الى الاشكال الذي ذكرناه سابقا وبالجملة
كلامهم هذا لا يتلوه عن الاشكال والاختلال مع ان فيه تطورا بلا مستدركا
لا حاجة اليه اصلا وهوان المقدمة القائلة ان الجسم لا يجوز ان يكون
فاعلا لجوهر لا يحتاج في بيانها الى ما ذكرنا من ان الجسم انما يفعل بصورة
والى ما استدلو اياه عليه بل يكفهم ان يقولوا الجسم لا يفعل الا بمشاهدة
الوضع سواء كان فعله لذاته او لصورته او بمادته فاذا ن لا يكون فاعلا لمعارق
الى آخر ما ذكرنا من المقدمات * الثالث * ما اوردته الامام حجة الاسلام
رحمة الله عليه من قبلهم وهوان كل جسم فهو متقدر بمقدار معين يتصور
ان يزيد عليه وينقص له لالة البرهان على تنامي الابعاد وكل جسم فرض
يفتقر في اختصاصه بذلك المقدار الواقع فيه الى مخصص خصه به
فلا يكون شيء منها مبدأ اولاه واجاب عنه * بانه يجوز ان يكون ذلك
الاختصاص لكون النظام الكل منوطا به بحيث تخيل لو كان اصغرا وكبرا

منه كما انكم قلتم ان افاد الجرم الاقصى القلك الاعظم مقدر ابعقداره
المخصوص وسائر التقادير بالنظر الى ذلك المفيض على السواء ولكن تعينوا
لكون النظائر فوجب بهذا اذ لك المقدار وامتنع غيره فكذلك اذ قد ر
غير معلول اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الامر فان قال لم يختص بهذا
دون غيره وبين ان يتوجه في العلة فيقال لم خصصه بهذا دون غيره فان
امكن دفع السؤال عن العلة بان هذا ليس مثل غيره لان النظام منوط به
بحيث يختل بدونه امكن دفعه عن نفس الشيء ايضا بمثله فالاولى ان يجاب
بان ذلك المقدار على تقدير كون الجسم مبدأ او لا يكون مقتضى ذاته
لا يمكن بالنظر اليها غيره اصلا كما في سائر صفاته وليس للكلام استدلالا وجوبا
اختصاصا بالمقدار بل هو في جميع الصفات اللازمة للجسام على السواء *

❀ البحث العاشر الكلام في حقيقة العلم ❀

اعلم انه وقع في الاصل في هذا المقام هكذا مسئلة في تعييزهم عن اقامة الدليل
على ان للعالم صانعا وعالما ولقد ذكر فيه من قبل هكذا مسئلة في بيان
عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع المطلوب في الموضعين من حيث
هو واحد ولم يكن ايضا بين وجود الاستدلال المذكور فيها كثير فرق
فاخذى المسئلتين كانت غيبة عن الاخرى فلذا اتر كسنا هنا هذه المسئلة
واوردنا لها ما هو اساس للباحث الآتية وهو بيان حقيقة العلم ولهم فيه
كلام كثير واختلاف عظيم حتى ان ابا علي وقع منه ما ظن به انه متخير في ان
حقيقته ما ذكر او ذلك انه فسر في موضع بالتجرد عن المادة فعلى هذا يكون امر اعدما

ولا يخفى فساد هذا وفي موضع آخر جعله من مقولة الكهف بالذات ومن مقولة المضاف بالعرض فعلى هذا يكون صفة حقيقة ذات اضافة كالقدرة ونحوها وفي موضع آخر جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر الباقل المطابقة لماهية المعلوم وتستوع كلاً ما في الصورة وفي موضع آخر جعله عبارة عن مجرد اضافة فهذه الكلمات منه ان كانت تعبيرات عما عنده تبين انه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايرادها الاشارة الى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحداً منها وهذا لا يضرب في كلامهم والاختلاف فيما بينهم في حقيقة العلم مع وضوحها حتى قال بعض منهم ان هذا الاختلاف العظيم في ماهية الادراك ليس لحقائقها بل لشدة وضوحها لبل على ان ليس ما يقولون مبنياً على اصل محكم واساس مبرم بل اكثره بالظن والتخمين ونحن لا نريد مما قالوا في بيان تلك الماهية الا ما هو اقرب وهو ما اخبره ابو علي وبنى عليه كلامه في الاتسارات وغيره من انه الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة معنى الصورة ما يوجد عند المجرد لا بوجود اصلي بل بوجود ظلي ويان هذا ان ائشي قد يوجد بوجود يترتب عليه آثار ذلك الشيء ويثبت له احكامه مثل تجفيف لمجاور واسخائه واحراقه وتنويره للار وسمى هذا الوجود وجود اخارجياً واصيلاً ويسمى الوجود بهذا الاعتبار عياداً وقد يوجد لا يترتب عليه آثاره ولا تثبت له احكامه ويسمى هذا الوجود وجود ادنياً وظلياً

وغير اصيل ويسمى الموجود بهذا الاعتبار صورة فالمتصف بالوجود ينشئ واحدا لتغاير فيه ولا اختلاف الا بحسب تغاير الوجودين وهذا ما قيل ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور * فان قيل * ماذا كرتم في بيان الوجودين والفرق بينهما غير واضح فانه كما يترتب على الوجود الخارجي آثار واحكام كما ذكرتم كذلك يترتب على الوجود الذهني ايضا آثار واحكام مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية والنوعية الى غير ذلك من الاشياء الكثيرة المسماة بمعقولات ثوان بل بعض ما يترتب على الوجود الخارجي يترتب بعينه على الوجود الذهني كالزوجة للاربعة والفرديّة للخمسة ولهذا قسموا اللوازم الى اللوازم الذهنية والى لوازم الماهية * قلنا * المراد بالآثار والاحكام هنا ما له اختصاص بذلك الشيء كالمذكورات بالنسبة الى النار وللإشارة الى هذا اضفناها اليه وقلنا آثاره واحكامه والعوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل منها شامل لماهيات كثيرة بحيث لا يعد في العرف من خواص واحد منها * واما الجواب عما يترتب على الوجودين المسمى بلوازم الماهية فهو ان المراد بآثاره جميع ما يختص به من الآثار فبعضها وان ترتب على الوجود الذهني لجميعها لا يترتب الاعلى الوجود الخارجي * ثم ان تحقق الوجود الخارجي للاشياء بمعنى اتصافها به بين لا يحتاج الى بيان وانما يحتاج اليه الوجود الذهني وقد انكره جميع المتكلمين وقال به الفلاسفة واستدلوا عليه بوجهين * الاول * اننا نقول كثيرا من الاشياء التي ليس لها وجود في الخارج كبعض الاشكال

المندسية بل التي تمتنع وجودها في الخارج كاجتماع التقيضين وارتفاعها
 وقلب الحقائق وكل ما هو معقول فهو ممتاز عن غيره والا لم يكن
 هو بكونه معقولا او لا اولى من غيره بل لم يكن غير المعقول غير المعقول
 لان الغيرية لا تعقل بدون الامتياز فيكون له ثبوت والا كان معدوما
 صرفا والمعدومات الصرفة لا تمايز بينها واذا كان له ثبوت وليس
 في الخارج لان المفروض هذا فهو في الذهن لانها متقابلان ليس
 بينهما واسطة ثبت المطلوب . والاعتراض عليه . منع انه لا تمايز بين
 المعدومات الصرفة فان لها لوازم غيرها وعدم المانع شرط لوجود المعلول
 دون عدم غيره والعدمان معدومان صرفان كيف ومن مذهبهم ان كل
 حادث يوجد اما في الخارج او في الذهن فله قبل وجوده معدات منعاقبة
 تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولاه انه ممتاز في تلك الحالة عما
 عداه كيف يعقل ان المعدقربه دون غيره ولم وجد بعد تمام المعدات
 هودون غيره فالتنافي بين كلاميهم هذين اظهر من ان يتردد فيه احد
 وما يذكروني دفعه مكابرة صريحة مع اننا لا نفتقر الى هذه البيانات بل عليهم
 البرهان على ان المعدومات لا تمايز بينها فان دعوى الضرورة فيما خالف
 فيه كثيرون غير مسموعة الثاني اننا نحكم على الاشياء المذكورة احكاما
 ثبوتية اى لا يدخل في مفهومها عدم صادقة لكونها معقولة محكوما عليها
 باعم من كذا او اخص من كذا الى غير ذلك وصدق الحكم الثبوتى
 يستدعى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في نفس الامر اذ لا معنى له الا

مطابقة الحكم لما في نفس الامر وثبوت شئ لا خرف في نفس الامر يستدعي
 ثبوت الاخر فيها واذا ليس في الخارج فهو في الذهن لان نفس الامر منحصرة
 فيهما، والاعتراض عليه، اما اولافان ما ذكرتم منقوض بقولنا المعدوم المطلق
 اى في الخارج والذهن معامقابل للوجود في الجملة فان هذا الحكم الثبوتى
 صادق قطعا ولا يتصور للحكم عليه فيه ثبوت اصلا، واجاب عنه
 بعض بان مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو مقابل للوجود المطلق ومن
 حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة ولا نقض وهو
 صادق لان الحكم الثبوتى لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه فانما يقتضيه حال ثبوت
 المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه هنا موجودا في الذهن لا يثبت
 له في نفس الامر المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة وحين تثبت له
 تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وهذا ظاهر وامانا نيا فن
 نفس الامر لو كانت منحصرة كما ذكرناه في الخارج والذهن لا شكل معنى
 صدق الحكم فيما نحن فيه اشكالا قويا وذلك انه ليس هذا الحكم على امر
 خارجى حين يقال معناه ان ما في الذهن مطابق لما في نفس الامر ومطابقة
 ما في الذهن لنفسه غير معقولة مع انها تستلزم صدق الكواذب لانها ايضا
 حاصلة في الذهن ومطابقة حينئذ لنفسها من غير فرق بينها وبين الصواب
 * فان قيل * الاحكام الصادقة كلها ثابتة في العقل الفعال وما يحصل
 منها في عقولنا مطابقة لها وهي معنى مطابقتها لنفس الامر واما الكواذب
 فليست لها مطابقة معها فثبت الفرق * قلنا ثبوتها فيه اما ثبوت

اصلي اى وجود خارجي فيلزم ان يكون الممتنع في الخارج والمعدوم فيه ابدا
موجودا فيه واما ثبوت ظلي اى وجود ذهني فيلزم مطابقتها ما في نفس
الامر ويعود الاشكال بهذا فيره مع ان انفهام هذا المعنى من هذه
العبارة في غاية البعد . وقد حقق البعض هذا المقام بان نفس
الامر معناه نفس الشيء في حد ذاته على معنى ان الامر هو
الشيء نفسه فاذا قلنا الشيء كذا في نفس الامر كان معناه انه كذا
في حد ذاته ومعنى كونه كذا في حد ذاته ان هذا الحكم له ليس باعتبار
المعتبر وفرض الفراض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض فهذا الحكم
ثبت له سواء كان الشيء موجودا في الخارج او في الذهن واما معنى كون
الشيء كذا في الخارج فمعناه انه كذا في وجوده الخارجى اى وجوده الاصلى
كما عرفت فنفس الامر تعالى والخارج والذهن لكونها اعم من الخارج مطلقا
اذ كل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر قطعادون العكس واعم من الذهن
من وجه اذ قد يكون الشيء في نفس الامر لا في الذهن بان يكون في الخارج
ولا يحصل في الذهن وقد يكون في الذهن لا في نفس الامر كما هو اذ
فلا تسبأ الغير الموجودة في الخارج في نفس الامر متصفة بالصفات ولكن
لما لم يكن لها تحقق الا في الذهن فانصافها بها ايضا في الذهن الا انه ليس الوجود
الذهني مدخل في الاتصاف مثلا عدم المعلول فان العقل يحكم انه ارتفعت
حركة اليد فارفعت حركة المفتاح ولا يجوز ان يقل ارتفعت حركة المفتاح
وارفعت حركة اليد وهذا دليل العلية على قياس الوجود فانه يحكم العقل

بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يجوز العكس الا ان
 عدم العلة لما لم يكن له تحقق الا في الذهن كان اتصافه بالعلية من هذه الجهة
 في الوجود الذهني وليس لخصوصه في هذا الاتصاف مدخل اصلا
 هذا كلامه مع نوع تغيير العبارة وعلى ما ذكره فمعنى مطابقة الاحكام الصادقة
 على المعدومات الخارجية انها من حيث انها حاصلة في الذهن مطابقة لهن
 حيث انها ثابتة للاشياء في حد انفسها ولا يتأتى مثل هذا في الكواذب فظهر
 الفرق واندفع الاشكال من هذه الجهة لكن بقي الاشكال في مثل ما ذكرنا
 من الاحكام الصادقة على المعدومات والمنتميات مطلقا في الخارج
 والذهن مما لا يثبت لها حال كونها موجودة في الذهن كما حققناه قبل وايضا
 توقف كون عدم العلة علة لعدم المعلول على حصوله في الذهن حتى
 يصح الحكم بانه ما كان علة له الى ان حصل في الذهن فاذا حصل فيه صار
 علة له واذا خرج عن الذهن ارتفعت عنه العلية وحتى ان عدم العلة الذي
 لم يتصوره احد ليس علة لعدم معلولها فيه غاية البعد وايضا نحن نعلم مطلقا
 ان المعدومات التي يمكن وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهني فامكان
 وجودها فيه اي تساوى وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذاتها ثابت قبل
 وجودها في الذهن فوجودها وجود لا في الخارج ولا في الذهن لما قررنا
 من ان الوجود لا يصلح ان يكون موجودا مع اتصافه في تلك الحالة بالمساواة
 المذكورة وان سلم ان الوجود موجود فاذا اتصف هو في نفس الامر
 بمساواته لعدم كان عدمه ايضا بالضرورة متصفا فيساواته للوجود ولا

تحقق احد المتضادين الحقيقيين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة واتفقا
مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا وهذا يدل ايضا على ان المقدمة
القائلة بثبوت الشئ لا خريستدعى ثبوت ذلك الآخر في حيز المنع فان
قبل كيف يضر هذا او تلك المقدمة ضرورة قلنا الضرورى ان وجود
الشئ الآخر كوجود الحركة والسواد والياض ونحوها للجسم يستدعى وجود
موصوفاتها واما الثبوت الذى هو الرابطة بين الشئين فهو ليس بوجود
حقيقة الا ترى ان للعمى ثبوتا في الخارج لزيد وليس وجوده فيه قطعا
فخلص هذا الثبوت بالنسبة الى العوارض انصاف الاشياء بها واستدعاء
الاتصاف بالامور الغير الموجودة لوجود الموصوف محل نزاع وخفاء
مع اننا قد منا اننا الآن لسنا بصدد الحل والتقرير بل بصدد الاستفسار
والتنبيه على مواقع الخلل في كلامهم فعليهم بيان ما يدعونونه ودفع ما نورد
على ادلتهم بما لا يبقى معه مجال لطرق شبهة نعم قد يقصد مقابلة ما دعوه قطعيا
ضرورة او برهان آخر مثله او اقوى منه لزيادة اطلاع الناظر في كتابنا
ان كثيرا مما قالوه ليس مبنيا على تحقيق بحث كما يعتقد المقلدة فيهم فنتحقق
بما قررنا ان دليلهم على الوجود الذهني غير تام لان كلامهم متردد
في ان العلم عندهم هو الوجود الذهني الذى ادعوه ام الموجود بهذا الوجود
وظاهر اكثر عباراتهم في تفسيره يدل على انه نفس ذلك الوجود حيث
يقولون العلم حصول صورة الشئ عند العقل او حصول ماهية المدرك
للذات المجردة وامثال هذا وقال ابو علي ادراك الشئ هو ان يكون

حقيقة متمثلة عند المدرك يعنى حاضرة عنده من قولهم مثل بين يديه هو
 اى انتصب عنده قائما * وبالجملة التفسير عن العلم بالحصول اربابى معناه
 في غاية الشبوع لكنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف والوجود ليس منها
 مع انه يقع في كلامهم ان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم * فلذا قال
 المحققون العلم عندهم هو الصورة نفسها ومرادهم بقولهم حصول الصورة
 الصورة الحاصلة كما انهم يقولون الوحدة هي تعقل عدم الانقسام ومرادهم
 انها عدم الانقسام المعقول فصار حاصل مذهبهم على ما اختاره الاكثرون
 ان العلم هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني * وبما قررناه اتفقا ما بينا
 سابقا من الفرق بين الوجودين من ان الصورة هي الماهية والفرق بينهما
 اعتبارى ومن اختلاف احكام الشئ ولو ازمه باختلاف وجوديه وانه
 لا يلزم ان يترتب عليه في احد وجوديه ما يترتب عليه في وجوده الآخر
 سقط عنهم كثير من الاعتراضات التي اوردت عليهم في هذا المقام مثل
 انكم تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة ولا شك في
 الفرق بينهما ومثل انه يلزم ان يكون الذهن عند العلم بالنار والسواد
 وبالا عوجاج مثلا حار واسود ومعوجا ويلزم عند الحكم بتضاد السواد
 والياض والاستقامة والاعوجاج اجتماع المتضادين * ومثل انه يلزم ان
 يكون الذهن اعظم مقدارا من كل شئ ويمكن حصول الجبل بعظمه بل
 حصول السماء بل حصول كل عالم الاجسام فيه عند العلم بها واللوازم بينة
 الاطلاق الى غير ذلك مما اورده الامام الرازى وغيره ووجه سقوطها

يظهر بادي في تأمل فيما ذكرناه فلا حاجة الى التفصيل لكن يرد عليهم اعتراضات
قوية لا مدفع لها * احدها * ان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به
فيكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس موجبا لاتصاف النفس بها وكون محو
النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا ينافي ان يكون خارجيا
اصيلا لما عرفت من معناها فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة
وغيرها وان كان محالها النفس لكنهما موجودات خارجية لانه تترتب على
وجودها هالك احكامها وتصدر عنها آثارها وكذلك العلم والماهية بكونها
معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلي عندهم غير
موجود لاتصاف النفس بها كما اشرنا اليه عن قريب فكيف يكون احدها
الآخر * وثانيها * ان الشيء كثيرا مانع لا بكنهه بل بوجهه من وجوهه كما
نعلم الانسان بالضحك ولا شبهة في انه ليس حينئذ ماهية الانسان موجودة
في الذهن والا كان معلوما لكنه بل ان كان لماهية الضحك فتعريفه
المذكور للعلم اعنى حصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق عليه
مع ان اكثر علومنا من هذا القبيل * وثالثها * ان العلم عرض كما ذكرنا
والماهية المعلومة لا يلزم ان تكون عرضا واذ كانت عرضا لا يلزم ان يكون
موافقا للعلم في المقولة فيمتنع اتحادها لانه يلزم منه كون الشيء عرضا وجوهرا معا
او عرضا من مقولتين وكلاهما محال * فان قيل * المحال ان يكون الشيء عرضا
وجوهرا معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وهذا لا يلزم ذلك فلان
المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهرا من حيث

انه ماهية اذ وجدت في الخارج كانت لافى موضوع ولا منافاة في هذا ولا فيما اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وبالاختبار الثاني من اخرى منها فلا محذور * قلناه المعتبر في كون الشئ جوهر او عرضا وجوده الخارجى كما يتبادر من اطلاق الوجود ولا نزاع لاحد في ذلك والايلازم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه ولا يقول به احد * وهذه الاعتراضات لا مخلص عنها للذاهبين الى ان الموجود في الذهن هو نفس الماهية وهم الاكثر من المحققون منهم وامامنا ذهب منهم الى ان الموجود في الذهن ليس نفس ماهية المعلوم بل شئ ومثال له كصورة القرس المنقوشة على الجدار واذا قيل للمعلوم انه موجود في الذهن فهو بالمجاز اى صورته موجودة فيه ومعنى الوجود الظلى للشئ ان مثاله الذى هو كظلاله وجد في الذهن فلا يرد عليه شئ من هذين الاعتراضين اذ لا شبهة في انه لا يلزم مطابقة الصورة وذى الصورة في كونها موجودين بوجود اصيل او بوجود ظلى بل بالمعنى الذى ذكرنا لافى كونها جوهرين او عرضين فجاز ان تكون صورة الشئ موجودة بوجود اصيل في الذهن وما هي صورة له موجود ابو وجود ظلى فيه بذلك المعنى بلا محذور وجاز ان تكون الصورة عرضا لقيامها في وجودها الاصيل اى الخارجى بالنفس وذو الصورة جوهر العدم قيامه في وجوده الخارجى بشئ وكذا جاز بعد كونها عرضين ان يكون احدهما من مقولة والاخر من اخرى بلا محذور وكل هذا ظاهر الا انه لا يخفى عليك انه ليس على هذا الراى

لشيء حقيقة وجود ذهني أي غير أصيل ظلي هو المراد من الوجود الذهني في اصطلاحهم لأنه صرح بأن وجود الصورة في ذهن وجود خارجي وإن لا وجود للمعلوم حقيقة في الذهن وينبغي أن يكون مراده بهذا ما إذا لم يكن المعلوم من الصفات النفسانية والافهوه موجودا بضافي الذهن كصورته ❀

❀ البحث الحادي عشر انه تعالى عالم بغيره من الاشياء ❀

اما عند الملمين فلانه فاعل لجميع ماعداه بالاختيار والفاعل بالاختيار لا بد ان يكون عالما لمفعوله لانه يفعل به ارادته ولا يتصور ارادة الشيء بدون تصوره والعلم به . وما يقال ❀ من انه قد يصدر من النائم والغافل فعل قليل بالاختيار من غير شعوره به ليس بشيء لان استلزام الارادة للعلم بالمراد ضروري ومن اين يعلم فعلهما ذلك بالاختيار وبدون العلم فثبت بهذا الطريق عندهم انه تعالى عالم بجميع ما سواه من الموجودات ثبوتنا ❀ واما الفلاسفة فلهم في علمه تعالى اختلافات . فمنهم من لا يثبت له علم بشيء اصلا لا بذاته ولا بغيره . ومنهم من لا يثبت علمه بذاته ويثبت بغيره . ومنهم من مذهبه على العكس . ومنهم من يثبت علمه بالجميع لا الجزئيات المتغيرة واليه ذهب ابو علي والمقصود بالبحث هذا المذهب فهنا ثلاث مقدمات علمه بغيره من الكليات والجزئيات الغير المتغيرة وعلمه بذاته وعدم علمه بالجزئيات المتغيرة فنورد الاول في هذا البحث والاخيرين في بحثين آخرين فنقول اورده اعلى انه تعالى عالم بجميع الكليات والجزئيات الغير

المتغيرة دليلين. احدهما انه مجرد داي غير متعلق بمادة وكل مجرد يعلم ماذ كرنا
 اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى فلان كل مجرد يمكن ان يعقل لان
 المانع من كون الشئ معقولا انما هو اللواحق المادية والمجرد منزله عنها فلا مانع من
 كونه معقولا فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل وكل ما يمكن في حد ذاته ان يعقل
 فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل مع غيره اذ لا تنافي بين تعقلات الاشياء
 وايضا نعلم بالضرورة ان كل مانع له يمكن لنا الحكم بشئ ما عليه ولو بكونه
 ممكنا او موجودا او ما يشبهه والحكم بين الشئيين لا يمكن الا بعد تعقلهما معا
 فثبت ان كل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وحينئذ لزم امكان
 ان تقارنه ماهية ذلك الغير في العقل اذ لا معنى لتعقل الشئ الا حصول ماهيته
 في العقل فاذا تعقلا معا فقد اقترنا في العقل فامكان تعقلهما معا هو امكان مقارنتهما
 في العقل واذا امكن مقارنتهما في العقل امكن مقارنتهما مطلقا سواء
 كانت في العقل او في الخارج لان امكان المقارنة بينهما لا يخلو اما ان يكون
 مشروطا بحصول المجرد في العقل او لا يكون وعلى الاول يلزم الدور لان حصوله
 في العقل هو مقارنته للعقل فيكون امكان مقارنته للعقل مشروطا بمقارنته له
 لكن معلوم بالضرورة ان مقارنته له مشروطة بامكان مقارنته له فيلزم
 الدور وعلى الثاني يلزم المطلوب وهو امكان المقارنة بينهما مطلقا واذا
 ثبت امكان مقارنته ماهية الغير للمجرد في وجوده الخارجي وهو فيه
 قائم بنفسه ثبت امكان تعقله لها اذ لا تصور تلك المقارنة الا بحصول
 تلك الماهية في المجرد ومعنى التعقل كما ذكرنا اذ اثبت امكان تعقله لها ثبت

تعلقه لها بالفعل لان المجردات جميع ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل دائماً
والاجاز وجوب شيء لها لكنه لم يجز لان الحدوث مشروط بالمادة كما
سلف والمجرد برئ من المدة وانما قلنا هو في وجوده الخارجى قائم بنفسه
لئلا يتوهم انتقاض الدليل بالصور العقلية المجتمعة في العقل حيث يصدق
على كل واحدة منها انها ماهية مجردة فانتهما ماهية اخرى فينبغي ان تكون
عاقلة لها مع ان شيئاً منها لا يعقل الاخرى بل العاقل للجميع هو المجرد الذي
هو محل لها فاذا زيد هذا القيد اندفع هذا التوهم اذ تلك الصور متساوية
الاقدام في كونها غير مستقلة بالوجود وغير قائمة بنفسها فارتسام اى بعض
منها فرض في الآخر ليس اولى من عكسه فاما ان يكون كل منها مرسمة
فياعد اها هو المطلوب فمادت صوراً عقلية ليست واحدة منها عاقلة
لغيرها بل العاقل لها جميعاً هو المجرد الذي حلت هي فيه واما اذا وجدت
واحدة منها في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فينبغي ان تكون محلاً
لما يقال انها فتكون عاقلة له وهذا تقرير الدليل الاول على علمه تعالى بغيره وهو
مبنى على مقدمات كثيرة اما غير حقة واما غير مبينة من قبلهم بدليل تام
وذلك ان قولهم هو مجرد قد عرفت ما يرد على ما ذكرنا في بيانه من
الاعتراضات لكن نساعدهم على هذا الحقيقة ولا يلتفت الى دليلهم ونقول
قولهم ان كل مجرد يمكن ان يعقل ممنوع وحصرهم المانع من كون الشيء معقولا
في كونه ماد يا غير مسلم لم لا يجوز ان يكون له مانع آخر كيف ونحن وهم
متفقون على انه لا يمكن للبشر معرفة حقيقة الباري تعالى عز شأنه مع انها مجردة

وكذا حقيقة العقول والنفوس وسائر اتوى افعالة والمنفعة كما اعترفوا
به عند هم غير منقولة فمن اين الجزم بامكن تعقلها ولو سلم فلا نسلم ان كل
ما يمكن تعقله في حد ذاته يمكن تعقله مع غيره ان ارادوا بالغير جميع ماعداها
وشئ من الوجهين الذين ذكرودا في يانه لا دليل لهم على عدم تنافي
التعقلات الاستقراء ناقص لانه لا يمكن لهم تعقل جميع الاشياء حتى يظهر
لهم انه هل بين تعقلاتها تناف اولو العلم الضروري انما هو بامكان بعض
الاحكام على كل ما تعقله لا بكها وان اردوا به الغير في الجملة فهو مسلم لكن
لا يفيد هم لان المطلوب هنا اثبات علمه تعالى بكل ماعداه الا ما استغنى عنه
وعلى هذا التقدير لا يثبت هذا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم منه امكان مقارنة
ماهية ذلك الغير له في العقل وما ذكر وامن ان معنى تعقل الشئ حصول ماهيته
في العقل ممنوع وما يبطله قد مرو لو سلم انه يلزم منه امكان مقارنتها في العقل
فلا نسلم انه يلزم منه امكان مقارنتها مطلقا وما ذكر وامن ان امكان المقارنة
اما ان يكون مشروطا بوجود المجرد في العقل الى آخره كلام لا حاصل له اذ امكان
الشئ لا يكون ابد امشروطا بشئ حتى يكون الشئ بالنظر الى ذاته واجبا وممتنعا
ويصير بالنظر الى ذلك الشرط ممكسا فيصير بواسطة شئ واجبا وممتنعا
وحال جميع الممكنات هذا اذ لو تحقق موجهه وارتفعت موانعه وجب
والامتنع بل امكان كل شئ لازم له بالنظر الى ذاته لا ينفك عن ابد
لكن هنا امور ثلاثة متشعبة بالماهية مقارنة سالين في محل كمقارنة المجرد وماهية
غيره اذ تعقلا ميا ومقارنة الحال للعقل كمقارنة كل منها للعقل ومقارنة

الحل للحال كمقارنة العقل لكل منها والاخرى ان كانتا متلازمتين في
التحقق لكنها في الماهية متباينتان فان العرض يتصف بالثانية دون الثالثة وانما
الجواهر غير الصورة تتصف بالثالثة دون الثانية واذا كانت الثالثة
ماهيات متخالفة وان كانت متشاركة في مطلق المقارنة فنقول كل منها ممكن
ابدأ وليس امكان شيء منها مشروطاً بشيء ولا ينفك امكانه عنه اصلاً لكن
تحقق الاولى مشروط بتحقق الثانية اللازمة عن حصول الجرد في العقل
وهذا الحصول مشروط بامكانه وامكانه بل امكان الاولى ايضا ليس
مشروطاً بشيء اصلاً فليس هنا مظنة دور قطعاً ولو سلم ان مقارنتها في
العقل مطلقاً ممكن بلا اشتراط شيء فلا نسلم امكان مقارنتها في الخارج فان
الامور العقلية والخارجية كثير اما تختلف بالامكان وعدمه وما ذكره
نظير ان يقال مقارنته المتناقضين ممكنة في العقل كما ذكر حكم عليها بالمتناع لاجتماع
وهذا الامكان ليس مشروطاً بحصولها في العقل لان حصولها فيه مقارنته بينهما
وهي مشروطة بامكانها فتوقف كل من مقارنتها في العقل وامكانها على صاحبه
وهو دور ممتنع فثبت امكان مقارنتها مطلقاً سواء كان في العقل او في
الخارج ولا شبهة في بطلان هذا ولو سلمه ممكن مقارنتها في الخارج ايضا
وانها لا تتصور الا بحصول تلك الماهية في الجرد فلا نسلم امكان عقله في
وانما يلزم لو كان ذلك حصوله هو التحقيق او مستلزماً له وع لا يلزم
ان يكون ذلك الحصول شرطاً لا يمتثل غير مستلزماً له فلا يلزم من تحققه
حيث ما كان تحققه العقل ولا يمكنه لو في بيان ندفاع النقض

بزيادة القيد ان الضرورة العقلية متساوية في عدم قيامها بنفسها فيلزم
 ان تكون متساوية في ارتسام بعضها في بعض وفي عدمه والاول محال
 والثاني هو المطلوب * فيرد عليه اولا منع اللزوم فان تساوى الشيئين
 في عارض لا يستلزم تساويهما في جميع الاحكام والالم يوجد اختلاف
 الحكم بين شيئين اصلا اذ ما من شيئين الا ويوجد بينهما تساوي في امر ما فجاز
 ان تكون لبعض الصور العقلية خصوصية تقتضى ارتسامها باخرى منها وفي
 اخرى منها ولا يكون للبعض الآخر مثل تلك الخصوصية الا ترى ان السرعة
 والحركة مع تساويهما في انهما امر ان غير قائمين بانفسهما منها خصوصية
 تقتضى ان تكون الاولى صفة والثانية موصوفة لها ولو سلم اللزوم فاستحالة
 الشق الاول من اللازم بناء على ما ذكره ممنوعة وانما المحال ان يكون كل
 من الشيئين حالا في الآخر ومحاله باعتبار وجودهما الخارجي واما اذا كانت
 الحالية والمحلية باعتبار الوجود الذهني فلا استحالة فيه الا ترى ان المجردين
 يعقل كل منهما الآخر ويصير حالا فيه ومحاله ولا امتناع فيه نعم جاز ان تبين
 استحالة كون الصورة العقلية عاقلة بوجه آخر ولكن الكلام فيما ذكره
 من الدليل * وقد ذكر لدفع بعض هذه الاعتراضات وجوه متعسفة
 لو اشغلنا بنقلها وبيان ما فيها من التعسف لا دي الى التطويل مع انا
 لم نر كثير حاجة الى ذلك بناء على ان الفطن اذا تأمل في هذه الاعتراضات
 لا يخفى عليه انها ليست مما يمكن دفعها بالتوجيه مع ان ورود واحد منها كاف
 في اصل المطلوب الذي هو ابطال الدليل * وثانيهما انه تعالى لو كان عالما

بذاته كان عالما بما سواه مما ذكرنا لكنه عالم بذاته فيكون عالما بما ذكر
 اما الملازمة فلانه تعالى علما سواه من الموجودات كليها وجزئها والعلم بالعلمة
 يستلزم العلم بالمعلول واما صدق المقدم فلما سيأتى في البحث الذى يتلو
 هذا البحث والاعتراض عليه * اما اولا * فانه منقوض بالجزئيات المتغيرة
 فانه جار فيها بل ظهور جريانه فيها فقط اذ الكليات من حيث هي كليات
 ليست موجودة خارجية حتى تكون معلولة بل وجودها وجود جزئياتها
 والوجود الذهني غير ثابت عندنا وكذا وجود الجزئيات الغير المتغيرة
 الى المجردات وعندكم انه تعالى غير عالم بتلك الجزئيات كما سيأتى فيما بعد
 ولهد الاستثني في اول الدعوى * واما ثانيا * فان قواكم العلم بالعلمة يستلزم
 العلم بالمعلول ممنوع اذ يلزم منه ان من علم شيئا علم جميع معلولاته ومعلولات
 معلولاته ولو كانت غير محصورة ومعلوم انه ليس كذلك * وايضا ما تنسكون
 به في بيان كونه تعالى عالما بذاته غير تام كما نبينه هناك ان شاء الله تعالى
 وقد اجيب عن المناقضة الاولى بان المراد ان العلم التام بالعلمة يوجب العلم بالمعلول
 والعلم التام بالعلمة هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات من جملتها العلية
 والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول لانها نسبة بين العلة والمعلول والعلم
 بالنسبة لا يمكن بدون العلم بالمتنسبين وعلم الله تعالى بذاته علم تام فلزم علمه
 معلولاته وهذا انما يتم اذا ثبت ان علمه تعالى بذاته تام بالمعنى الذى
 ذكره وهو هو ايسر بداهيا واستدلالهم على اصل علمه تعالى بذاته غير تام
 كما ستطالع عليه فكيف كون ذلك العلم تاما وهذا مما قيل فيه ثبت العرش

ثم انقش وقد يدفع النقض عنهم بوجه نذكره ان شاء الله تعالى .

❖ المبحث الثاني عشر انه تعالى يعلم ذاته ❖

وقد استدلوا عليه بوجوه . الاول . انه ثبت انه يعلم غيره وكل من يعلم غيره يمكنه امكانا قريبا ان يعلم انه يعلم غيره حتى قيل ان العلم بالشئ والعلم بذلك العلم واحد وكل ما يمكن له تعالى فهو حاصل له بالفعل وليس له شئ من الكمالات بالقوة باتفاق العقلاء فهو يعلم انه يعلم غيره ولا يمكن هذا العلم الا بعد العلم بذاته لانه احد اجزاء معلوم ذلك العلم فثبت انه يعلم ذاته . والاعتراض عليه . انه مبني على انه يعلم غيره وذلك ما قدرتم على اثباته كما ورد من وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من الدليل سيما الدليل الثاني فان فيه شيئا آخر وهو انه كان مبنيا على انه يعلم ذاته فبناء هذا عليه دور ظاهر . الثاني . ان المراد من علمه تعالى هو التعقل والتعقل عبارة عن حضور الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة والواحق المادية عند الذات المجردة وهو حاصل في حقه تعالى بالنسبة الى ذاته لان ذاته مجردة عن شائبة المادة وغير غائب عن نفسه وكذا كل مجرد بالنسبة الى نفسه فهو عالم بذاته . والاعتراض عليه . انا لا نسلم ان حقيقة التعقل ما ذكرتم وهذا ادعاء منكم لا بد يهي ولا مثبت بدليل كيف والتعقل والعلم عندكم من مقولة الكيف والحصول نسبة بين الشئين ولو سلم فهذا الايتاق بالنسبة الى الشئ ونفسه فان حضور شئ عند آخر لا يتصور الا اذا كانا متغايرين بالذات ولا يكفي فيه التغاير

الاعتباري كما في كون الشيء فوق الشيء وتحت الشيء ولا يلزم من كفاية
التغاير الاعتباري بين المتسمين في بعض النسب كما في علم الشيء بنفسه
عند القائل بكون العلم اضافة او صفة ذات اضافة كفايته في جميع النسب
كما ذكرنا ثم ان ما ذكرتم هنا مخالف لجميع ما سبق من ان العلم هو الوجود
الذاتي وان الوجود الغير الاصيل او الموجود بهذا الوجود وانه صورة
حالة في العالم وها على ما ذكرتم ليس وجود غير اصيل ولا حلول شيء في شيء فقال
بعضهم لتوجيه كلامهم العلم عندهم قسما علم حصولي وعلم حضوري
فما ذكروه اولاً من حصول الصورة هو تعريف العلم الحصولي وما ذكروه
هنا تعريف العلم الحضوري او للمعنى الاعم المشترك بين القسمين وعلى هذا
لا يبعد ان يقال دليلهم الاول لا يثبت علمه تعالى بذاته بالمعنى الاول
ودليلهم الثاني لا يثبت بالمعنى الثاني . ونحن نقول ان العلم بما يفهمه بالضرورة
كل احد اما بكنهه او بما يميزه عن سائر اغيائه ويعلم قطعاً ان مجرد عدم
غيبه الشيء عن نفسه الذي سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجرداً
او ماد ياليس مما يصدق عليه هذا المفهوم وان عدم غيبه الشيء عن نفسه ليس
فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون احدهما علماً والاخر غير علم
وهذا مما لا يشتبه على المنصف فان ابوا الا الاصرار على تمويههم والآخرين
على تقليد هم فذرهم في طغيانهم يعمهون . الثالث . وهو بالحقيقة ان تم
دليل على انه تعالى عالم بذاته وبغيره ايضا ان عدم العلم جهل والجهل
نقيصة وهي على الله تعالى محال وايضا العلم شرف وكمال والعالم اشرف

واكمل من غير العالم فلولم يكن الله تعالى عالما بذاته لزم ان يكون بعض مخلوقاته اشرف و اكمل منه تعالى الله عن ذلك * والاعتراض عليه ان عدم العلم على الاطلاق ليس بجهل بل عدم العلم عما من شأنه العلم فان اردتم بعلمه تعالى بذاته ما سميتوه العلم الحضورى فلا يتصور عدم علمه تعالى بذاته بذلك المعنى ولا نزاع لاحد فيها الا انه ليس بعلم وان اردتم المعنى الآخر فعليكم بيان انه يمكن ان يكون له تعالى علم بذاته بذلك المعنى حتى يلزم من عدمه الجهل وحينئذ تكونون هاديين ما اسستم من انه لا يمكن ان يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته اذ حصول الصورة في ذاته ليس عين ذاته * وايضا قولكم العلم شرف وكمال ان اردتم به انه كذلك بالنسبة الى غيره فمسلم لكنه لا يجددكم نفعا وان اردتم به انه كذلك على الاطلاق فهو ايضا وان كان حقا لكنه مخالف لاصلكم من ان ثبوت الصفات له تعالى نقصان فيه للزوم اشتراكه بالغير كيف ومثل ما ذكرتم يتأتى في جميع الصفات الكمالية من القدرة والسمع والرؤية وغيرها بان يقال ٧ او نقائص مستحيلة على الله تعالى * وايضا الموصوف بها اكمل من غيره فوجب ثبوتها لله تعالى وانتم لا تقولون به وليس هذا الاعتراض الا بفساد هذا الاستدلال على اصلكم *

﴿ المبحث الثالث عشر انه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة ﴾

قال الامام الرازى اللائق بما ذهبوا اليه من ان العلم هو حصول الصورة ان لا يكون البارى تعالى عالما بالجزئيات المشككة ايضا وان كانت غير متغيرة

كأجرام الافلاك القديمة عندهم لان العلم بها انما يكون بالآلات جسمانية لان
 المتشاكل لا يتصور الا منقسما وار تسام غير المنقسم بالمنقسم محال فيستحيل علمه
 تعالى به لانه منزعه عن الآلات الجسمانية وعندنا لما لم يكن العلم حصول الصورة
 لم يلزم هذا واستدلوا على عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة بثلاثة اوجه
 . الاول . انه لو كان عالما بالزيم احد الامرين اما ان يكون جاهلا واما ان
 يكون متغيرا وكلاهما محال واستحالتهما بينة اما اللزوم فلانه اذا كان زيدا مثلاً
 سيد خل اندا رقبيل دخوله اما ان يعلم انه سيد خلها او يعلم انه دخل او لا يعلم
 شيئاً منهما فان كان احد الاخيرين لزم الجهل اما امر كبا واما بسيطاً وان كان
 الاول فبعد دخوله اما ان يعلم انه دخل او يعلم انه سيد خل او لا يعلم شيئاً
 منهما وعلى الاخيرين يلزم الجهل كما ذكرنا وعلى الاول يتغير علمه بانه سيد خل
 من الوجود الى العدم وعلمه بانه دخل من العدم الى الوجود فثبت لزوم
 احد الامرين . والاعتراض عليه . منع استحالة مثل هذا التغير عليه تعالى
 فانه من قبيل التغير في النسب والاضافات اذ العلم عندنا ناقص الاضافة بين
 العلم والمعلوم او صفة ذات اضافة وعلى كل تقدير لا يتغير في مثل ما ذكر
 الانفس تلك النسبة اما الصفة عند القائلين بها فواحدة لا تتغير ولا تنعدم بتعدد
 المتعلقة بل بتعدد الموصوفين بها والتغير في النسب والاضافات جائز في
 حقه تعالى فان قيل البرهان قائم على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقاً
 وهو ان كل صفات تعرض فلا يخلو اما ان يكون ذاته تعالى كافية في ثبوتها
 او تكون كافية في انتفاء عنه او لا تكون كافية في ثبوتها ولا في انتفاءها فان كان

الاول وجب ثبوتهما دام الذات وان كان الثاني وجب انتفاؤها
 ما دام الذات والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان كان
 الثالث فكل من ثبوت تلك الصفة له تعالى وانتفاءها عنه يكون محتاجا
 الى امر آخر فان كان ذلك الامر وصفا له فنقل الكلام اليه حتى يتسلسل
 وان كان امر منفصلا وذاته تعالى لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة او عدمها
 المحتاجين الى الامر المنفصل فذات الله تعالى من حيث انتصافه بتلك الصفة
 يكون محتاجا الى الغير والاحتياج الى الغير مطلقا بنا في الوجوب الذي سمي
 اذا كان الغير امر منفصلا عنه • قلنا • هذا متقوض بان الواجب تعالى يكون
 قبل الحادث اليومي ثم يكون معه ثم قد يكون بعده • ولا شبهة في انه تغير
 لكن باعتبار السبب والاضافة فماد كرتهم من البرهان لا يتم الا في الصفات الحقيقية
 وبعضهم قال في الاعتراض على اصل الدليل بمنع الملازمة مستندا بان العلم
 قبلي دخول الدار بانه سيد خل والعلم بعده بانه داخل واحد والعلم
 الاول اذلي فاذا لم يكن مغائرا للعلم الثاني فبعد الدخول لا يتبقى علم ولا
 يتجدد علم بل العلم الاول الازلي يستمر فلا يلزم تغير من وجود الى عدم
 ومن عدم الى وجود وبين اتحاد العلمين باننا اذا علمنا ان زيدا اميد خل
 الدار غدا واستمر لنا هذا العلم الى الغد والى ان دخل ولم تطرأ لنا غفلة
 عن هذا فيما بين ذلك فبالعلم الاول نعلم انه دخل الا ان يتجدد لنا علم
 آخر وانما يحتاج احدنا الى علم آخر عند طروغ غفلة عن العلم الاول والله
 تعالى منزله عن هذا فجعل الاول انه سيد خل عين علمه بانه دخل • وانكر

الآخر ون عليه واحتجوا عليه بخمسة اوجه * الاول * تنافي محمولها بالمواطاة
اذ قبل الدخول اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه دخل جهل وبعد الدخول
الاول جهل والثاني علم * الثاني * تنافي محمولها بالاشتقاق الى العلم به اذ
يجوز ان يعلم الشخص انه علم ان زيد اميد خل الدار ولا يعلم انه دخلها
سواء علم انه دخلها او لا وكذا يجوز ان يعلم انه علم انه دخلها ولم يعلم
انه سيد خلفها سواء علم انه سيد خلفها او لا * الثالث * تنافي شرطيهما فان شرط
كون اعتقاد انه دخل علما الدخول و شرط كون اعتقاد انه سيد خل علما
عدم الدخول ومجرد الاختلاف في واحد من الامور المذكورة كاف
لتغاير العلمين فكيف بالتنافي بين الجميع * الرابع * تغاير متعلقها اذ لاشبهة ان
حقيقة دخل غير حقيقة سيد خل وتغاير المعلومين يستدعي تغاير العلمين
* الخامس * انه كثير ما يوجد احدهما دون الآخر فان كثيرا من الامور
يعلم انها ستقع البتة وبعد وقوعها لا يعلم انها وقعت بل بعضها مما لا يكون لنا
بقاء الى وقوعه وعكس هذا اكثر فانه لاشبهة لاحد ان كثيرا من الامور
بحيث لا يحصى مما لا يحصل له العلم بانها وقعت مع عدم علمه قبل وقوعها بانها
ستقع وانفكاك الشيء عن نفسه محال بالضرورة فتحقق بهذه الوجوه ان
العلم بانه وقع الشيء غير العلم بانه سيقع فثبتت الملازمة وتم الدليل * وللاولين
ان يقولوا سلما تغاير العلمين فيكون علمه وحكمه زمانيا فانه لا فرق
بالاتفاق بين وقوعه وسيقع الابد لانه لا يزل على الماضي اثني على المستقبل
وهما انما يتصوران بالنسبة الى الزمان في نفس معنى الماضي ما هو قبل زمان

حكمي هذا ومعنى المستقبل ما هو بعد زمان حكمي هذا والمعنيان لا يتحققان
 الا في حق من يكون لحكمه اختصاص بزمان فمن كان علمه وحكمه مستمرا
 ازلا وابدان غير متجدد ولا اختصاص بزمان فلا يتصور بالنسبة اليه والى علمه
 وحكمه ماض ولا مستقبل فلم يبق فرق بالنسبة اليه بين دخل وسيدخل
 فلا يلزم من علمه بهذا الدخول الجزئي تغير في علمه اذ ليس هناك علمان يتغير
 احدهما ويتجدد الآخر وشئ من الوجوه المذكورة لا يقدر في هذا
 فلم تثبت الملازمة وبطل الدليل وحمل الفاضل صاحب المحاكمات مذهب
 الفلاسفة على هذا المعنى وقال انهم ما قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات بل قالوا
 يعلم على وجه كلي ومرادهم انه لا يعلمها من حيث ان بعضها واقع الآن
 وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل علامتها ان العلم بالدخول تحت الازمنة
 ثابتا ببداهة وهذا كما انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبه الى جميع الامكنة
 على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريبا وبعضها بعيدا وبعضها متوسطا
 كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبه الى جميع الازمنة على السواء فليس
 بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها مستقبلا وبعضها حاضرا وكذا الامور
 الواقعة في الزمان فان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى في كل
 وقت وليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها
 بلا تغير اصلا وليس مرادهم ما توهمه البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع
 الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها كنه وما ذهبوا اليه
 من ان العلم بالاحكام يوجب العلم بالمعلول بنا في ما توهموه * ونحن نقول ما ذهبوا

اليه من ان العلم بالجزئيات المشككة يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافي ما حمل
هذا الفاضل عليه مذهبهم في هذه المسئلة فنفاة مذهبهم في هذه المسئلة
على اى محمل حمل لاصل من اصولهم المقررة عندهم لا زمة وهذا يستلزم
تنافي اصلهم المذكورين ولا مجال لتخليصهم عن المنافاة . والثاني . ان
دراك كل جزئى بالة جسمانية فلو كان البارى تعالى مدركا للجزئيات كان
جسما او جسمانيا واللازم باطل والدليل على ان ادراك كل جزئى فهو
بالة جسمانية ان كل جزئى لا بد له من مقدار وانطباع ذى المقدار فيما
الامقدار له محال بالضرورة وكان مرادهم بهذا الدليل اثبات عدم علمه
تعالى ببعض الجزئيات اعنى المتشكلات وان كان ظاهر عبارتهم عاما
والافغدهم ليس كل جزئى ذا مقدار لثبوت مجردات عندهم وهو مبنى
على انه لا يمكن ادراك الجزئى من حيث هو جزئى الا بالاحساس والتخيل
وما يجرى مجراهما من الآلات . واما المجردات فلا يمكن ادراكها الا بمفهومات
كلية غير مانعة من الاشتراك بالظن الى انفسها وان كانت في الواقع مختصة
بواحد منها غير صادقة بالفعل على غيره . والا اعتراض عليه منع تلك
المقدمة وما ذكرنى معرض الدليل عليها باطل اذ هو مبنى على ان ادراك
الشيء انما هو بانطباعه فى المدرك وقد ابطالناه واثن سلم فلانسلم ان انطباع
ذى المقدار له محال وانما يكون كذلك لو كان الانطباع وكونه ذا مقدار
باعتبار وجود واحد واما اذا كانت الانطباع فى الوجود اذ هى
وكونه ذا مقدار فى الوجود الحار جى كما فيما نحن بصدده على زعمهم

فلا نسلم استحالة فضلائع بدايتها ولئن ادعوا ان كونه ذا المقدار في الوجود
الخارجي يستلزم كونه كذلك في الوجود الذهني طالبناهم بالبرهان على
ذلك فانه ليس من الاحكام الضرورية كيف وهم قد قرروا سابقا
كثيرا من لوازم الوجودين واحكامها متخالفة فمن اين علم ان كون الشيء
ذا مقدار ليس منها الا ترى منهم قائلون بانطباع ذي المقدار العظيم كاعظم
جبل في شيء ذي مقدار صغير جدا كالخس المشترك والخيال وهذا
لا يتصور الا بان يكون مقداره فيها صغيرا فقد اعترفوا بتفاوت مقداره
بالكبر والصغر باعتبار وجوده فلم لا يجوز تفاوته بالوجود والعدم باعتبارهما
قال الامام الرازي بل انطباع العظيم في الصغير على اصلهم ابعد من
انطباع ذي المقدار في غير ذي المقدار لانهم زعموا ان الميولي لا مقدار لها
مع انها محل للمقادير . وفيه نظر . لان زعمهم ان الميولي لا مقدار لها في
حد ذاتها كها قابلة للمقادير المنفوعة فعند حلول ذي المقدار فيها تعرض لها
المقادير والافامتناع حلول ذي مقدار من حيث هو ذو مقدار فيما
لا مقدار له اظهر من ان يخفى على عاقل . واما المجرد الذي ينطبع فيه صور
المعقولات على رأيهم فليس مما يمكن له عروض المقدار لا بحسب
ذاته ولا بحسب غيره . الثالث . ان العلم بان الشيء حاصل الآن
او ليس بحاصل تابع لحصول ذلك الشيء او لا حصوله فلو كان الباري
تعالى عالما بوجود الجزئيات الواقعة لكان ذلك العلم اما
تمام ذاته او جزأ منه فليزِم افتقار ذاته الى غيره الله

هو وقوع تلك الجزئيات واستحالة هذا غية عن البيان او صفة زائدة عليه و كان لغيره مدخل في تكميل ذاته وهو ايضا محال * والاعتراض عليه * اننا لانسلم ان علم الباري تعالى للمعلوم انما هو في العلم الانفعالي الذي هو للمكنات واما علم الباري تعالى فهو علم فعلي بمعنى انه سبب لوجود الممكنات فهو متبوع وغير مفتقر الى الشيء غير ذاته تعالى فلا يلزم منه ان يكون لغيره مدخل في تكميله وعلى هذا نقدر كون العلم صفة زائدة على ان هذا الدليل منقوض بالعلم بالكليات وبسائر الاضافات اذ هي تابعة للمضافين اللذين احدهما غير ذات الباري فينتفي فيها اجراء ما ذكره من المقدمات وما يجيبون عنها فهو جوابنا اذ العلم عندنا مجرد اضافة او صفة ذات اضافة لكن التبعية التي ذكرناها في الاضافة فقط *

المبحث الرابع عشر انه هل للفلك نفس ناطقة متحركة بالارادة اولا * اثبتها الفلاسفة وانكرها المليون لا بمعنى انهم يحكمون باستحالة ان يكون له نفس متعلقة بجرمه كتعلق نفوسنا بابدتنا ونحركه بارادتها كما تحرك نفوسنا بارادتها ابدتنا فانه لا دليل على استحالة ذلك ولكن بمعنى انه لا دليل على ثبوتها والعلم به مفوض الى الله تعالى والطريق الى معرفته ليس الا الوحي ولم يثبت الوحي عندنا لانفيا ولا باثباتها ولا يتم ما اوردته الفلاسفة في معرض الاستدلال العقلي على ذلك فنحن نقرر مذاهبهم في هذا ثم نورد ما ذكرناه في معرض الاستدلال ثم نتكلم عليه ان شاء الله تعالى * امامنا مذهبهم * فهو ان لكل فلک عقلا مجردا من جميع الجهات غنيا في

كمالاته واستكمالها بها عن الفلك وجوهر الآخر منطبعاً في مادته وصورته
 بمنزلة نفس الحيوانية لتأثر تسم فيه المرادات الجزئية والحركات والأوضاع
 ويقال له النفس الجسمية والنفس المنطبعة وظاهر مذهب المشائين أنه ليس
 للفلك نفس غيره * واثبت بعض متأخريهم ومنهم أبو علي جوهر آخر
 مجرداً بحسب الذات عن المادة متعلقاً بها بحسب التدبير والتحريك مستكملاً
 بسبب ذلك هو نفس ناطقة للفلك بمنزلة نفوسنا الناطقة المدركة والمريدة
 للكليات بذواتها والمجزئيات بواسطة الآلات الجسمية * والامام الرازي
 جعل مبدأ الإرادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدأ الإرادة الجزئية
 تلك النفس المنطبعة وانكر عليه غيره قائلان هذا شيء لم يذهب إليه
 ذاهب قبله فان الجسم الواحد لا يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين
 متباينتين وهو آلة لها معايل على تقدير ثبوت النفس الناطقة فالمدرك وان
 لم يدرك للكليات والجزئيات جميعاً هو تلك النفس الناطقة وأن كانت
 صور الجزئيات مرسمة في النفس الجسمية فهي آلة للنفس الناطقة
 في ادراك الجزئيات كخيارنا بالنسبة الى نفوسنا الناطقة الا ان الجهال غير
 سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فعلى هذا يكون الفلك
 حيواناً ناطقاً كالإنسان ولهذا زادوا في تعريف الإنسان قيدا فقالوا هو
 حيوان ناطق مائت احترازاً عن الفلك هذا تقرير مذهبهم في ثبوت النفس
 للفلك وسيجيء في المبحث الثامن عشر بيان معنى النفس وانقسامها الى
 اقسامها وما يتعلق بذلك ان شاء الله تعالى * واما استبدلهم * على ثبوتها

للفلك فلم فيه مسلكات احدها لا ثبات النفس المجردة وثانيهما
لا ثبات النفس الجسدية

المسلك الاول لم فيه وجهان الاول انه لو كانت حركة الفلك ارادية دائمة
لكان مبدو هامجرد او هو المطلوب اما الشرطية فلان الحركة الارادية بل كل فعل
ارادي لا بد له من ان يكون هو مقصود بالذات او يترتب عليه ما هو المقصود
بالذات المسمى بالفرض وهذا ضروري فالمقصود من حركة الفلك انفسها
وهو باطل لان ماهية الحركة انها كمال اول ليكون وسيلة الى كمال ثان
واذا كان كذلك استحال ان تكون هي المقصودة بالذات فالمقصود من
الحركة امر آخر ولا بد من ان يكون ذلك الامر غير حاصل حالة الحركة
والا لزم تحصيل الحاصل وهو محال ولا بد ايضا ان يكون ممكنا لان طلب
المحل دائما محال وجميع ما يمكن للفلك من الكمالات حاصلاته بفعل الابد
الاوضاع فثبت ان المقصود من حركة الفلك استخراج الاوضاع من القوة
الى الفعل وليس المقصود وضعه شخصيا بعينه والافان لم يقع ذلك الشخص
ابدا كانت حركته الازلية الابدية هبنا محضوا وهدرا صرفا وهذا ممتنع على
تلك الاجرام العالوية الشريفة وان وتمع في وقت من المرات لزمو قوفه
عن الحركة عنده لكن المفروض ان حركته دائمة هذا خلف فثبت ان
المقصود منها هو وضع معين كلي فان قيل هذا الكلام متناقض لان
كون الشيء معينا ينفي كونه كلياً وكونه كلياً ينفي كونه معيناً قلنا لا كذلك
فان المعين يصدق على هذا المعين وعلى ذاك وعلى ذلك وهذا يصدق على

كثيرين فهو كل نعم قد يطلق المعلن ويشار به الى احد المعينات بشخصه
وبهذا الاعتبار يكون قسماً للكلية فالشبهة انما تنشأ من هذا اذا كان المقصود
من حركة الفلك امر اكلية فلا بد من ان يعقله فاعل الحركة الذي يقصد
اليه لان القصد الى المجهول محال بدية والعاقلة للامر الكلي لا يجوز ان
يكون جسم او لاجساماً كما تقرر في موضعه فثبت انه مجرد من كل الوجوه
ليكون عقلاً اذ المفروض انه متعلق بحرم الفلك بالتعريك فيكون شيئاً مجرد
الذات عن المادة متعلق العقل بها وهو المراد بالنفس المجردة فثبت ان حركة
الفلك لو كانت ارادية دائمة لكان مبدؤاً وانفساً مجردة وهذا ما اوردناه
• فان قيل • ما ذا احوجهم في تقرير الملازمة الى نفي كون غرض الفلك
نفس الحركة حتى كثرت المقدمات وطال الكلام بايراد الاشكالات
عليه وصعب الامر عليهم بانقطاعهم عن الجواب عنها ولاكتفوا بان
يقولوا الغرض سواء كان نفس الحركة و شيئاً آخر اما ان يكون جزئياً معيناً
منه او كلياً الى آخر المقدمات ليندفع عنهم كثير من المقدمات • قلنا • ان
ان حركة كل فلك بل كل حركة من مبدئها الى منتهاها عندهم امر جزئي بسيط
لا فرد له ولا جزء على ما عرفت من قبل فلو كان الغرض نفس الحركة
لم يتم قولهم الغرض ليس جزئياً معيناً ولم يصح الاستدلال عليه بانه لو كان كذلك
لوقف عند حصوله واللازم باطل لانه ان اريد توقف عند حصوله عن الحركة
الى اسكن فاللزوم موقوف • فليزمن ذلك لو لم يكن هذا الجزئي غرضه دائماً
وان اريد توقف • جزئي ولم يتعد الى جزئي آخر فالامر كذلك فطلان

اللازم ممنوع وعلى كل تقدم يرفل استدلال فاسد فلا بد من ذكر تلك المقدمات
واما صدق المقدم فيحتاج الى اثبات امرين احدهما ان حركة الفلك ارادية
والثاني انها اتممة اما الاول فنقول لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية
والاخيرتان باطلتان فتعينت الاولى اما صدق الاتصال فلان الحركة
لا بد لها من مبدء هو المحرك فهو اما خارج عن المتحرك بحيث يكون ممنازا
عنه في الوضع او لا فان كان الاول فالحركة قسرية كحركة الحجر الى فوق
وان كان الثاني فلا يخلو اما ان تكون الحركة صادرة عن قصد و ارادة
او لا فان كان الاول فهي نفسانية سواء لم يكن المبدأ خارجا عن المتحرك
كالنفس الجسمية ان قلنا انها مبداء الحركات الجزئية لتلك على ما هو
ظاهر مذهب المشائين او كان خارجا عنه لكن لا بحيث يتنازع في الوضع
كالنفس الناطقة وان كان الثاني فهي طبيعية سواء كانت مقرونة
بشعور كما اذا سقط الانسان عن عال او لا كما اذا هبط الحجر منه
واما بطلان الاخيرين . اما الطبيعية فلان حركة الفلك مستديرة
حركة ولا شيء من الحركة المستديرة بطبيعة فلا شيء من حركة الفلك
بطبيعة اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل وضع من
الاورضاع الحاصلة في أثناء الحركة المستديرة فهو مطلوب الى ان يحصل
ثم متروك بعد حصوله فلو كانت باقتضاء نصيب لزم ان يكون شيء الواحد
بعينه مطلوباً بالطبع ومهر وباعنه بالطبع وهو متبخل ف ما اذا كانت
ارادية فانه يجوز ان يكون شيء مراداً لغرض بعد حصوله من غير غرض

آخرهم من الاول وكان بحيث لا يحصل الا بترك الاول بل يجوز ان يظهر
 بعد حصوله ان عدله اولى من وجوده * واما القسرية فلو جهين احدهما
 ان القسر لا يكون الاعلى خلاف الطبع وقد ثبت ان الحركة المستدبرة
 لا يجوز ان تكون بانفضاء الطبع والحركة المستقيمة لا تجوز على الفلك فضلا
 عن ان تكون مقتضى طبيعة كما تقرر في موضعه واذا لم يكن شيء من الحركتين
 مقتضى طبع انك فلا تتصور فيه حركة على خلاف الطبع حتى تكون
 قسرية وناقسا ان القسر لا يكون الاعلى خلاف الطبع لانه اذا لم يكن
 في طباع المتصور ما يقاوم القسر فلنفرض انه حركة بقوة معينة في مسافة
 معينة فلا بد ان تقع تلك الحركة في زمان لا ممتنع وقوع حركة ما لا في
 زمان ولنفرضه ساعة ثم نقدر انه حرك جسما آخر في طبعه ميل الى خلاف
 جهة القسر بمثل تلك القوة بعينها في تلك المسافة ولا بد ان تكون هذه
 ايضاً في زمان لما ذكرنا وان يكون زمانها اكثر من زمان الاول لوجود
 المعاق في ولنفرضه ساعتين ثم نقدر انه حرك جسماً ثالثاً في طباعه ميل الى خلاف
 جهة القسر على مقدار نصف الميل الاول بمثل تلك القوة في تلك المسافة
 فيكون زمان هذه الحركة نصف زمان حركة ذي الميل الاول اذ تفاوت
 الزمانين بسبب تفاوت الحركتين في السرعة والبطء وهذا التفاوت
 ليس الا بسبب تفاوت المعاق في الحركتين اذ القوة المحركة والمسافة فيهما
 واحدة فيكون تفاوت الزمانين بحسب المعاقين ومعاق الثانية نصف
 معاق الاولى فيكون زمانها ايضاً نصف زمان الاولى فتكون ساعة

كزمان الحركة العادية للمعاق فتكون الحركة مع المعاق في السرعة
والبطء كالحركة لامع المعاق وهذا محال فان قيل هذا منقوض
بان جميع الافلاك تتحرك بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب وهذه
الحركة في غير الفلك الاعظم مبدؤها الفلك الاعظم وهو خارج عن سائر
الافلاك فتكون قسرية واللازم من دليلكم ان لا تكون قسرية قلنا
المقسم الى الاقسام المذكورة اعني الارادية والطبيعية والقسرية انما هو
الحركة الذاتية لا المرضية والثاني ان حركة الفلك لو كانت قسرية لكانت على
موافقة القاسر ولو كانت على موافقة القاسر للزم تشابهها في الجهة والسرعة
والبطء اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض والتالي باطل اذ ليس
التوافق والتشابه الا في قليل منها واما الثاني اي ان حركة الفلك دائمة
فلا نهائى السبب في وجود الزمان وبقائه فلو انقطعت لزم انقضاء الزمان
لكنه محال كما مر في البحث الاول من الكتاب فثبت ان حركة الفلك دائمة
وهو المطلوب هذا تقرير الوجه الاول من وجهي اثبات النفس المجردة
للفلك والاعتراض عليه اننا لانسلم ان كل فعل اختياري لا بد له من
غرض فان افعال الله تعالى عندنا اختيارية وليست بمعللة بغرض ودعوى
الضرورة في محل الخلاف العظيم غير مسموعة ولوسلم فلانسلم بطلان كون
الحركة نفسها مقصودة بالذات وما ذكرتم من ان ماهية الحركة انها
كمال اول الى آخره ان اردتم به انه يلزم ان يترتب عليها امر آخر من اين
او وضع او غير ذلك فسلم لكن لا يلزم منه ان يكون غرض الفاعل من

فعله والباعث على اقدامه عليه ذلك الامر الآخر لا بد له من دليل فان كثيرا من الملزومات تكون مقصودة من حيث ذواتها لا من حيث لوازمها بل ربما يكون بعض لوازمها مكروهة وان اردتم به ان ماهيتها ان يكون المقصود بالذات منها ذلك الامر فهو ممنوع اذ هذا مجرد ادعاء منكم * فان قيل * غرض الفعل لا بد ان يكون مغائرا له بالذات اذ يلزم ان يكون وجوده في الخارج مترتبا على وجود الفعل وهذا لا يتصور في الشيء مع نفسه فبعد تسليم ان الحركة الارادية لا بد لها من غرض لاينا في القول بان المقصود بالذات منها نفسها * قلنا * الفعل الذي يجعل نفس الحركة غرضه هو ايجاد الفاعل اياها لا شبهة في تعبرها فلا محذور * وقد يقال * في بيان ان الحركة لا تكون مقصودة بالذات ان الحركة لا يمكن ان يقتضيه لذاته محرك قار الذات بحسب طبعه او ارادته او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وملاقراره في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالحرك القار انما يقتضيه لذاته بل شيء آخر يحصل به ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذا ان الحركة ليست من الكمالات المطلوبة بذاتها وفيه نظر * اما اولاد فلان قوله مقتضى الشيء يدوم بدوامه ان اراد به انه يدوم وجوده بدوام وجود مقتضيه فسلم ولا يلزم منه امتناع ان تكون الحركة مقتضى المحرك القار لذاته لان الحركة ايضا دائمة الوجود من المبدء الى المنتهى كما حققناه سابقا في الحركة بمعنى المتوسط التي هي حقيقة الحركة ومعنى كونها غير قارة انها لا تدوم

في حدمن حدود المسافة لانها لاتدوم في الوجود وان اراد به انه يدوم على اینه
 ووضعه وغيرهما من احواله بدوام وجود مقتضيه فهو ممنوع لا تدل عليه
 ضرورة ولا برهان كيف وانقول الحركة لا بد لها من مقتضى البتة
 فمقتضيا اما ان يكون قار الذات او غير قار الذات فان كان الاول ظهر
 بطلان ذلك القول وان كان الثاني فنقل الكلام الى مقتضى ذلك المقتضى
 اذ كل غير قار الذات مفتقر البتة الى مقتضى لا متناهي كونه واجبا والتسلسل
 محال فلزم الانتهاء الى شيء غير قار يكون مقتضيه قارا على ان ما ذكرنا لو سلم
 في المقتضى بحسب الطبيعة فهو ممنوع في المقتضى بحسب الارادة اذ هو
 يجب ان يكون على وفق الارادة ويجوز ان تتعلق لارادة بوجوده
 لا بدوامه وقراره لغرض من الاغراض واما ان يافلان ما ذكره على تقدير
 تمامه لا يدل الاعلى ان غير القار لا يجوز ان يكون مقتضى ذات القار فلا يكون
 الحرك القار كافيا في وجود الحركة وعللة تامة لها ولا يلزم من هذا ان
 لا تكون الحركة مطلوبة لذاتها اذ يجوز ان تكون الحركة بنوسط شيء
 آخر غير ذات الحرك ومع هذا تكون الحركة مطلوبة لابنوسط مطلوب
 آخر بل لذاتها وقد يقال هذه المقدمة اى ان الحركة لا تكون مقصودة
 بالذات غير محتاجة الى دليل فان الحركة ليست لا التأوى الى الغير والتوجه
 اليه فامتنع ان تكون مطلوبة لذاتها ودفعه يظهر من التأمل فيما ذكرناه
 ولو سلم فلا نسلم امتناع ان يكون مقصود الفلك من حركته محالا وقولكم
 ان طلب المحال دائما محال انه المحال وقوع هذا المطلوب والطلب بعد العلم

بإستحالة المطلوب و من اين علم انه يلزم ان يعلم الفلك استحالة كل محال حتى
يتمكن منه طلبه و لو سلم فلا نسلم ان كل كمال ممكن للفلك من التعقلات
و غيرها حاصل له بالفعل سوى الوضع ولا يتصور ثبوت هذا ببرهان
اصلا و لو سلم فماذا كرتم في امتناع ان يكون مقصود و وضعابعينه من ان هذا
الوضع لو وقع في وقت من الاوقات لزم وقوفه عن الحركة ممنوع وانما
يكون كذلك لو لم يتصل بالارادة الاولى المنتهية عند وقوع ذلك الوضع
ارادة اخرى متعلقة بوضع آخر متعين وهكذا الى غير النهاية لا بد لنفي
ذلك من دليل الا ترى ان جمهور المشائين ما اثبتوا له الا النفس الجسمية
المدركة للجزئيات المريدة لها ومع هذا لا يجوزون وقوفه عن الحركة
و لو سلم فلا نسلم ان العاقل للامر الكلي لا يكون الامجد فان هذا مبني على
ان يكون التعقل انطباع الصورة او مستلزما له وقد بينا بطلانه و اما ما ذكرتم
في بيان صدق المقدم فتقولكم في اثبات الامر الاول ان كون حركة الفلك
ارادية من ان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون طبيعية ممنوع و ما ذكرتم
في معرض الاستدلال عليه من لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا
بالطبع و بطلان اللازم منقوض بالحركة المستقيمة فانه لو تم ما ذكرتم
ان لا تكون حركة مستقيمة طبيعية ايضا و الا لزم ان يكون المطلوب بالطبع
متروكا بالطبع لان وقوع المتحرك في كل حد من حدود المسافة الى منتهاها
و كل اين من الايون الواقعة في اثناء الحركة جهنذا مطلوبان بالطبع
و متروكان بالطبع و اللازم باطل فلزم من هذا ان لا توجد حركة طبيعية

اصلا لانحصار الحركة في المستقيمة والمستديرة * وقد بطل كون كل
 منها طبيعيا حينئذ فبطل كون الحركة على الاطلاق طبيعية وانتم
 لا تقولون به * فان قيل * لا يلزم في الحركة المستقيمة على تقدير كونها طبيعية
 ما يلزم في الحركة المستديرة على تقدير كونها كذلك من كون المطلوب بالطبع
 مهروبا عنه بالطبع لان الحركة الى كل حد من حدود المسافة في الحركة المستقيمة
 ليست لان وقوع التحريك في ذلك الحد مطلوب بالطبع بل لان حصول
 المطلوب بالطبع وهو الوصول الى المنتهى لا يمكن بدون ذلك * قلت .
 افمثل ذلك لا يتأتى في الحركة الى كل حد ليست لان الوضع المترتب عليها
 باطل بالطبع بل لان حصول المطلوب بالطبع وهو نفس الحركة او مزوم
 من مزموماتها لا يمكن بدون ذلك * وقد تقرر هذا الاستدلال بوجه آخر ٧
 فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يكون الشيء بعينه مطلوبيا ومهروبا
 عنه في حالة واحدة بل لزم ان يكون الهرب عن الشيء طلبا له وهو يدهى
 الاستحالة * ويترتب عليه ان ترك وضع او حد ليس طلبا له بعينه لانعدامه
 بتركه واستحالة اعادته غاية انه يكون طلبا لثله فلا يلزم كون المهروب عنه
 مطلوبيا ولا كون الهرب عنه طلبا له كيف ولو صح ما ذكر لزم ان تمتنع الحركة
 المستديرة مطلقا اي سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية لان كون الشيء
 توجهه اليه بعينه محال قطعوا على ذلك التقدير يلزم من كل حركة مستديرة
 هذا او ما يلزم منه المحال فهو محال ولو سلم فقولكم ان حركة الغلب لا يجوز
 ان تكون قسرية ممنوع وما يثبت عليه دعواكم هذه من ان القسر لا يكون

الاحلاف الطبع غير مسلم واستدل لكم على هذا بان الطبع لو لم يكن مقاوما
للقاسر لزم كون الحركة مع المعاق في السرعة والبطء كالحركة بدون
المعاق وهو باطل فاسد بمقد متيه * اما الملازمة فلانه انما يلزم ما ذكرتم لو كان
عاقوت الزمانين في الحركتين الاخيرتين لذاتيهما تقتضيان مقد ار من الزمان
لامتناع اى حركة كانت لافي زمان ففي الصورة المفروضة الحركات الثلاث
بحسب المسافة وتماثل القوة المحركة متساوية في اقتضاء مقد ار من الزمان
من غير تفاوت فيه ولا تعاق له بالمقاوم والمعاق وهو كما فرض ساعة ففي
الحركة الثانية اعني ذات الميل الاقوى ساعة اخرى بازاء ميله واذ افرض
ميل الثالثة نصف ميل الثانية فيكون بازائه نصف ساعة فتبين ان زمان
الثالثة ساعة ونصف وزمان الاولى ساعة فقط فلا تكون الحركة مع
المعاق كهي لامع المعاق * وعلى هذا التقدير لا يرد ما قيل ان الحركة
لذاتها لا تقتضي مقد ار معين من الزمان والا كانت الحركة الواقعة في ذلك
الزمان اسرع الحركات الممكنة الوقوع في مثل مسافتها وهذا باطل لان
كل زمان مقسم فللزمان المفروض نصف فاذا فرضت حركة في مثل
مسافة الحركة الاولى وفي نصف زمانها تكون اسرع من الحركة الاولى
وكذا ما قيل من ان زمان قابل للاقسام عندهم الى غير النهاية
وكذا الحركة وكل قسم من الزمان زمان وكل قسم من الحركة حركة
فكل حركة فرضت في زمان فنصفها واقعة في نصف ذلك الزمان وهي
يضاحركة في زمان فنصفها واقعة في زمان وهكذا الى غير النهاية فعلم ان

الحركة لذاتها لا تقتضي قدرا معيناً من الزمان بل مطلق الزمان واما
 خصوصيات المقادير فليست الا بحسب المقاومات فتفاوت بين المقادير انما
 هو بحسب تفاوت المقاومات * وانما قلنا انها لا يرد ان على هذا التقرير لانا
 لانسلم ان الحركة على الاطلاق تقتضي قدرا معيناً من الزمان و ليس بنا في
 بيان مقصودنا هنا حاجة الى هذا بل يكفي ان الحركات الثلاث بحسب خصوصياتها
 الناشئة من مسافتها وقوتها الحركة تقتضي هذا القدر المعين من الزمان مع ان
 الاول في نفسه غير تام لانه موقوف على ان يكون وقوع حركة في مسافة
 الحركة الى فرضت واقعة في الزمان الذي هو مقتضى ذات الحركة في
 نصف ذلك الزمان ممكنا في الواقع واثبات هذا مشكل جدا واما بطلان
 اللازم فلان المعاقق يجوز ان ينتهي في الضعف الى غاية لا يبقى له اثر في
 العروق فتكون حركة ذي هذا المعاقق كحركة عديم المعاقق بالضرورة
 ولا امتناع فيه ثم نقول دلائلكم تعارض بحركة التودد بالقسر الى السفلى
 اذا غرزي الارض بالمدق فانه لا خفاء في ان حركته هذه قسرية
 وليس بينها وبين ما اذا غرزي الجدار او السقف فرق مع انها ليست على
 خلاف الطبع بل على وفاقه ولو سلم ان القسر لا يكون الا على خلاف
 الطبع فلا نسلم ان الحركة المستقيمة لا تجوز على الافلاك مطلقا وما وردتموه
 من الدليل على تقدير تسليم صحته فانما هو في المحدد للجهاز خاصة
 ولم تذكر واد ليل شاملا للافلاك كلها حتى ينظم في صحته وفساده
 ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مقتضى طبع الفلك السكون فتكون حركته

كيف كانت قسرية كما في الجسم العنصري اذا كان في حيزه الطبيعي
 فان قيل . سكون الفلك محال فضلا عن ان يكون مقنض طبعه وانما
 قلنا بسنحاته لان الفلك بسيط اي اجزائه المفروضة متساوية في تمام
 الماهية فهي متساوية في لوازمها فنسبتها الى جميع الاحياز التي تقع
 هي فيها والاضاع التي تعرض لها على السواء لا اختصاص لبعض منها
 ببعض تلك الاحياز والاضاع فاما ان لا يحصل جزء ما في شيء من تلك
 الاحياز وعلى شيء من تلك الاوضاع او يحصل كل واحد منها
 في كل الاحياز وعلى كل الاوضاع واستحالة هذين القسمين غنية
 عن البيان او يحصل كل واحد منها في واحد من تلك الاحياز وعلى واحد
 من تلك الاوضاع فاما على الدوام وهذا سكون على الفلك وايضا
 محال لانه رجحان بالمرجع واما على الانتقال والتبادل وهذا هو الحركة
 المستديرة وهو الممكن من الاقسام وهذا الدليل كما يدل على امتناع سكون
 الفلك يدل على امتناع الحركة المستقيمة ايضا . قلنا . هذا مبني على بساطة
 الفلك وهي ان سلت في المحدد غير مسئلة في غيره ولا دليل لكم عليها في
 غيره مع انه ان تم دل على امتناع الحركة المستديرة للفلك كما امتناع
 السكون والحركة المستقيمة لان نسبته الى كل الجوانب على السواء وكل
 النقط المتوهمة فيه متساوية في صحة كونها قطبا او جزءا من دائرة صغيرة
 او كبيرة فاما ان تقع حركته المستديرة الى كل الجوانب الغير المتناهية
 معا لتقع كل نقطة من نقطها قطبا وجزءا من كل دائرة صغيرة او كبيرة

مما ولا شك في استحالة او تقع الى جانب معين فقط لتعين نقطتان للقطبية
وكل واحدة مما سواهما لكونها جزءاً من دائرة صغيرة او كبيرة معينة كما
هو الواقع او تقع الى كل جانب لكن لا معايل على التعاقب وعلى التقديرين
يلزم المرجح كافي السكون والحركة المستقيمة مع انهم لم يقولوا بالخير
واذا بطلت الاقسام باسرها استحالت الحركة المستقيمة على الفلك بل استحال
كون الفلك متحركاً او ساكناً فالدليل الذي يلزم منه مثل هذا لا يشتبه بطلانه على انه
لو تم لدل على ان حركة الفلك بالاستدارة طبيعية له لا ارادية لانه اذا
استحال عليه السكون والحركة المستقيمة تعين باقتضاء طبعه الحركة
اذ لا بد للمتحرك من احد هاتين عاماتهما ارادية وان الحركة المستقيمة
لا يجوز ان تكون طبيعية فيكون دليلكم منافياً لدعواكم هذا ثم ما ذكرتم
في دليلكم الثاني على امتناع كون حركات الافلاك قسرية من انها لو كانت
كذلك لشابهت ممنوع وانما يلزم ذلك لو ثبت بالبرهان ان لا قسرية من بعضها
لبعض وانها كلها متشابهة الطوائع حتى لا ينصور اختلاف من قبل القدر
او المقسور وشي منها ليس يثبت مع ان الثاني على خلاف مذهبيكم على انه
لو تم فلما يدل على ان حركاتها كلها ليست قسرية واما ان بعضها ليس
كذلك فلا يدل الدليل عليه اصلاً واما ما ذكرتم لا ثبات ان حركة
الفلك دائمة من انه يلزم منه انقطاع الزمان واللازم محال فممنوع بمقدمته
اما لملازمة ولانها لما اتتم لو كان الزمان مقدار حركة الفلك كما زعمه
بعضكم وليس كذلك واما بطلان اللازم فلانه لا يلزم من انقطاع الزمان

ان يكون للزمان زمان كما نوهتموه كل ذلك قد بين في المبحث الاول من الكتاب فليرجع اليه وقد صرح ابو علي في الشفاء بان حركة الفلك لا يلزم ان تكون دائمة حيث قال في آخر المجسطي ان حركات الافلاك نفسانية فلا يمنع عليها ان لا تتم الدورة وهذا الكلام منه هادم لكثير مما اسوسه الوجه الثاني من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك ان غرض الفلك من حركته التشبه بالمجردات كما ينبغي بيانه وكون الغرض ذلك موقوف على ان يدرك المتحرك ما يريد التشبه به وهو هنا لا يمكن ادراك المجرد بالقوى الجسمية بل بالنفس المجردة فتكون للفلك نفس مجردة فان قيل العلم بان الغرض من الحركة كذا موقوف على العلم بان هذه الحركة ارادية والعلم بهذا موقوف على العلم بان المتحرك نفسا فلا استدلال على اثبات النفس للفلك يكون غرضه من الحركة كذا دور قلنا العلم بالغرض موقوف على العلم بان لصاحب الغرض نفسا ما اعلم من ان تكون منطبعة في المادة او مجردة والاستدلال هنا على اثبات النفس المجردة بخصوصها لا على اثبات النفس على اطلاقها والعلم بالعام لا يستلزم العلم بالخاص فلا دور ولا اعتراض على هذا الوجه انه مبني على ان الادراك والعلم هو حصول صورة المدرك في المدرك فاما اذا كان عبارة عن اضافة مخصوصة بينها فلا نسلم انه لا يمكن ادراك المجردات بالقوى الجسمية وقد عرفت حال ذلك فيما سبق بما لا مزيد عليه وايضا هو مبني على ثبوت كون الغرض من حركة الفلك التشبه المذكور وستعرف

حال هذا ايضا ان شاء الله تعالى *

المسلك الثاني * ان كل فعل اختياري لا بد له من ارادة متعلقة بخصوص هذا الجزئي ولا تكفي فيه ارادة كلية والقصد اليه لان نسبة الكل الى جميع جزئياته على السواء فلما ان يقع عند ارادة الكل جميع افراد . وهذا باطل او بعضها وهو رجحان بلا مرجح او لا يقع شئ منها وهو المطلوب فثبت انه لا بد للفعل الجزئي من ارادة متعلقة بخصوصه ومن المعلوم بداهة ان ارادة الشئ بدون العلم به محال فالفلك في تحصيل الحركات الجزئية والاوزاع المخصوصة لا بد له من مبدأ لا ارادة كل واحد من هذه الجزئيات والعلم به والعلم بالجزئيات المادية لا يمكن الا بقوة جسمية كما حقق في موضعه وليس المراد بالنفس الجسمية الا هذه القوة فثبت ان للفلك نفسا جسمية وهو المطلوب . والاعتراض عليه من وجهين . الاول . ان ما ذكرتم من توقف الفعل الجزئي على علم و ارادة متعلقين بخصوص شئ يكذب به الوجود ان فان كل احد يجد من نفسه انه اذا اراد اكل الطعام الحاضر عنده . يأكل منه من غير ان يلاحظ قبل اكل كل نعمة خصوصها بوجه لا يشترك فيه غيرها اصلا وخصوص الاكلة الجزئية التي تتعلق بها وكذا من يريد الذهاب الى موضع يقصد قطع المسافة التي بينه وبين ذلك الموضع بخطواته على الاجمال ثم ياخذ في المشي من غير ان يلاحظ خصوص كل خطوة من خطواته ويريد هابعتها بان يشعر قبلها . انه من اي موضع والى اي مرتبة يرفع قدمه وفي اي موضع يضعها وبغير ذلك مما له مدخل في تشخيص الخطوة

مثل خصوص الزمان فانه مالم يتصور الموضعين بعد ودهما بحيث لم يدخل
في متصوره شيء يسير من جوانبها ولم يخرج منه شيء يسير من اطرافها لم يحصل
تصور الخطوة بخصوصها وكذا الحال في مقدار رفع القدم وخصوص
الزمان * وادعاء أن كل من يمشي اياما بل شهور او اعواما في حال غفلته
او تأمله في امور اخر او خوفه المدهش من اللصوص يتصور ماذا كرنا مكابرة
عظيمة مع انه كثيرا ما تكون في موضع قدمه حية او موذ آخر لو شعر به بل
لوتوهمه قبل لم يقرب منه فضلا عن وضع القدم عليه على ان تصور ماذا كرنا
من خصوص المكان والزمان لا يكفي في تصور تشخص الخطوة لان قطع
هذا المكان في هذا الزمان مثلا مفهوم كل محتمل لكثيرين وتشخصات متعلقات
الفعل لا توجب تشخص مفهومه في العقل نعم قد يوجب عدم صدقه بالفعل
الاعلى واحد بل نقول ادراك الجزئيات من حيث الجزئية والتشخص
لا يمكن الا بالحواس وادراك الحس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم
لا يحس فتصور الفعل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو
توقف وجوده على العلم به من هذه الحيثية كان دورا فالحق ان تصور
افراد الكلّي والقصد اليها على الاجمال كافيان في صدوره عن المختار ولا يشترط
في صدور كل واحد منها الى تصور له وقصد اليه بشخصه الا ترى ان من
يتصدى لتحصيل مجهول بالنظر لم يلزمه ان يتصور ذلك المجهول قبل النظر
بوجه جامع مانع بل يكفي تصوره بوجه ما واعم وانما فصلنا الكلام هنا
غاية التفصيل لانا نرى كثيرا من الفضلاء الخذاق ذاهبين الى الاشتراط

المذكور نفخشيان تغتر الطلاب بظاهر مقالتيهم . الثاني * انه مبنى على كون العلم حصول الصورة والافلايتمتع العلم بالجزئيات المادية بدون القوة الجسمانية وقد ابطالنا ذلك بما لا مزيد عليه واعلم ان القول منهم بوجود فعل بالارادة والاختيار مشكل لانهم معترفون بان الفعل الاختياري هو الذي يقدر فاعله عليه وعلى تركه ويكون نسبتها اليه على السواء ووقوع احدها انما يكون بسبب ارادة ترجحه على الآخر مع ان مذهبهم انه لا بد لكل موجود ممكن من مؤثر تام يجب وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه فنقول الفعل الاختياري حال صدوره من فاعله لا يخلو اما ان يكون مؤثره التام موجودا اولافان كان الاول واجب وجوده وان كان الثاني واجب عدمه فاين الاختيار واستواء الطرفين وجوازا فان قالوا من تمام المؤثر الارادة والاختيار فبنقدير تحققها وجب وجود الفعل وجواز الطرفين انما هو مع قطع النظر عنها . قلنا . فننقل الكلام الى تلك الارادة وموثرها انه في تلك الحالة موجود او لا فعلى الاول يجب وجوده فيجب وجود الفعل وعلى الثاني يجب عدمه فيجب عدم الفعل وهكذا الحال في مؤثرها فلا يظهر للاختبار معنى ويصير الفعل لاختياري بالحقيقة كسائر الافعال الغير الاختيارية المشروطة بشرائط من غير فرق فان ترتب الارادة على سببها وترتب الفعل عليها كترتب مجاورة النار للخشب على سببها وترتب احتراق الخشب على تلك المجاورة من غير ان يكون لاول ما يصح الحكم بان الفعل وتركه جائزان ونسبتها الى الفاعل على السواء دون الثاني فلا بد لهم من ان يعترفوا بان الارادة صفة من شأنها ان تتعلق

باحد الطرفين من الفعل والترك من غير موجب قام يستلزمها واذا كان
كذلك ظهر جواز كون العالم حاد ثامع كون فاعله قد يماختار او هذا
ما وعدناك في المبحث الاول من الكتاب ثم انه يتضح من هذا المقام ان الفلاسفة
يحملون التقديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك عند هم قديمة مع انهم
يحملونها اختيارية فمن حكم بان التقديم يمنع استناد الى المختار باتفاق
الفرقتين فقد اخطأ *

* المبحث الخامس عشر في بيان الغرض الاصل من حركة الفلك الاعظم
ان المقصود بالذات قد يترتب على الفعل بلا واسطة وقد يترتب عليه
بواسطة او وسائط وحينئذ تصير الواسطة ايضا غرضا منه لكن بالعرض
فما ذكرناه في المبحث السابق ان غرض الفلك من حركته استغراج الاوضاع
من القوة الى الفعل المراد منه انه الغرض بالعرض واما غرضه الاصل فقالوا هو التشبه بما
هو اكل منه فيكون هذا كمالا للنفس الفلكية في ذاتها وما سبق تكميلا لجرمها
ولهم اختلاف في التشبه به اهو في الكل شي واحد ام متعدد فذهب بعضهم
الى ان التشبه به بالنسبة الى كل الافلاك هو المبدأ الاول تعالى وبعضهم
الى ان كل فلك يشبه بما هو محيط به والفلك الاقصى يشبه بالمبدأ الاول
تعالى ورد ابو علي المذهبين بان كلامهما يستلزم ان يكون الكل في جهة الحركة
والسرعة والبطء متوافقة وليس كذلك الا في القليل اما الاول فلانه اذا
كان التشبه به واحد في الكل مع اختلاف حركاتها فبسبب الاختلاف اما
جزم الفلك او نفسه والاول اما ان يكون لجسميته وهو باطل لانها في الكل

واحدة او لطبيعيته وهذا ايضا باطل اذ ليس للافلاك طبائع تقتضي جهة معينة او حاد من السرعة والبطء لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون في جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطء لتشابه اجزائه وكذا الثاني ايضا باطل لان اختلاف حركاتها من قبل نفوسها المحركة لها لا يكون الا لاختلاف ارادتها واختلاف الارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض والغرض هنا التشبه لو كان التشبه به متعدد او المفروض هنا انه واحد فاختلاف الحركات الفسائية يستلزم خلاف المفروض فيكون باطلا واذ بطلت الاقسام كلها بطل اختلاف الحركات على تقدير كون التشبه به واحد اقيست لزوم توافقها على ذلك التقدير وهو المطلوب واما الثاني فلا نه اذا كان الفلك الثامن يشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافق في الحركة واحوالها والام يكن مشابها له وكذا كان يجب ان يوافق الفلك السابع الفلك الثامن في تلك الحركة المفروضة وهكذا الى الفلك الاسفل فيكون الكل متوافقا في الجهة والسرعة والبطء اى تكون حركة الكل مثل الحركة اليومية وليس كذلك بل ليس واحد منها موافقا للفلك التاسع في حركته سيما الفلك الثامن الذي كان اولي لموافقته على هذا التقدير فان في حركتها مبانة في الجهة واختلافا عظيما في السرعة والبطء ليس مثله في الفلكيات. هذا غاية تقرير رد المذهبين على ما يفهم من كلامه وشرح به شارحوه. وفيه نظر. اما على ما ذكر في رد المذهب الاول فالتقسيم المذكور في قوله فبسبب الاختلاف اما جرم الفلك او نفسه غير حاصر

لجواز ان يكون السبب شيئاً آخر من خارج . لا يقال . فحينئذ لا تكون
 الحركة ارادية والكلام فيها . لا نأقول . * اللزوم ممنوع وانما يلزم ذلك
 لو كان اصل الحركة مستند الى ذلك السبب وليس كذلك بل حاله
 وصفه لها وكون الحركة ارادية لا يستلزم كون جميع احوالها ارادية
 فان الماشي بالارادة كثير اما يقصد السرعة ويعوقه عنها عائق ولا تخرج بذلك
 حركته . كونها ارادية ولو سلم فقله ليس للافلاك طبائع الى آخره
 ممنوع وقوله ان كل جزء من اجزاء كل فلك اعادة لما سبق بعبارة اخرى
 وقوله لنشأ به اجزائه في غاية السقوط لانه ان سلم فهو في اجزاء كل فلك
 على الانفراد والاختلاف هنا انما هو في اجزاء فلك مع اجزاء فلك آخر
 وليست اجزاء الفلكين عندهم متشابهة ولو سلم فقله اختلاف الحركات
 الارادية من قبل النفس لا يكون الا لاختلاف الاغراض مجرد دعوى
 بلا دليل كيف ونحن انما قطعنا انه كثير اما يقصد شخصاً حركتها معاً
 اخذ شيئاً معين من مكانه لا يكون لهما غرض غيره مع انه يختلف حركاتها
 في الجهة والسرعة والبطء لانساب وقوله وانما تعدد التشبه لو كان التشبه
 به مفرد هذا ممنوع . لا يجوز ان يكون تعدد التشبه لتعدد جهات
 التشبه من احد الى التشبه به وصفاته . فان قيل . التشبه به هنا هو المبدأ
 الاول وهو تعالى . وتقدس عن الله يكون فيه تعدد بوجه والكلام فيه
 . قلنا . ان سلم فليس فيه تعدد من جهة الصفات الحقيقية واما تعدد
 الصفات الاضافية له تعالى فلا نزاع فيه والصفة الاضافية صالحة لكونها

جهة التشبه والا لا تمتنع التشبه به تعالى مطلقا عندكم لنفيكم عنه الصفات
الحقيقية الكمالية عن اصلها * واما على ما ذكر في رد المذهب الثاني من ان
الفلك الثامن اذا كان يتشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافق في الحركة
واحوالها والام يكن مشابها له ممنوع اذ مشابهة الشيء للشيء لا تقتضي الا ان
يكون امر مشترك بين المتشابهين سواء كان حركة او حالا من احوالها
او غير ذلك الا ترى ان الفلك الاقصى بحركته يتشبه بالبدن الاول او بمجرد
آخرو لا ينصور ذلك هناك موافقة في الحركة فلم لا يجوز ان يكون
تشابه الفلكيين في امر غير الحركة و احوالها ولو سلم فلم لا يكفي في وجه التشابه
نفس الحركة او هي مع هيئة الاستدارة ولعل ما يجوز على الفلك الاقصى
من احوال الحركة يكون متمتعاً على الفلك الثامن ما الدليل على نفي ذلك وباجملة
ما ذكره رد المذهبين غير تام لكن صحة شيء من المذهبين ايضا غير ثابتة
لعدم قيام برهان عليها بل الظاهر ان اصحابها بنوا الامر على الاولوية
والاقربية وعند جمهورهم ان التشبه به متعدد وهي العقول المجردة وغرض
كل فلك من حركته تشبهه بمبدء القريب الذي هو العقل السابق
عليه الموجود له * واعترض عليهم الامام الرازي * بان الاستكمال
الذي اوردتموه على من قال بوحدية المشبه به يعني لزوم عدم اختلاف
الحركات لا يندفع بقولكم بتعدد بل هو وارد عليكم ايضا لانكم لا تعنون
بقولكم الفلك يريد التشبه بالعقل الا ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج
جميع كماله الممكنة له من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج جميع كماله

الممكنة له ايضا من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبهه بالعقل لا من حيث ذلك المعين بل من حيث ذلك الكمال وجميع العقول متشاركة في ذلك الكمال اعني في كون كل كمال ممكنا لها بالفعل واذا كان مابه امتياز كل واحد من العقول عن غيره خارجا عما وقع تشبهه للافلاك بها كان التشبه به من العقول هو القدر المشترك وكان التشبه به بالحقيقة شيئا واحدا هذا كلامه * واجيب عنه بان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات بحركات جزئية لا تشبه كلي لان الامر الكلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية والتشبهات الجزئية المتباعدة في زمان واحد مع وحدة التشبه به غير ممكنة * وفيه نظر * لانا لانسلم ان الامر الكلي لا يمكن ان يصير غرضا لحركة جزئية وظاهر ان كل من يسافر للتجارة ويتحرك حركات جزئية لا يجب ان يقصد بذلك الحركات حصول المال المعين الذي بعينه موقوف على امور عسى ان يدعى استحالة احاطة العلم بها قبل حصوله بل يكفي في تلك الحركات ملاحظة حصول المال والقصد اليه على الاطلاق او بوجه خصوص لا الى حد الجزئية والحقيقية * ثم استدل لاهم على ان الغرض من حركة الفلك هو التشبه بالفعل انه قد ثبت ان حركة الفلك ارادية وانه لا بد للمتحرك بالحركة الارادية من غرض فغرضه من تلك الحركة اما امر شهواني او غضباني او غيرها والا ولان باطلا ان لوجوه * الاول * الفلك ليس له شهوة ولا غضب لان الشهوة قوة هي مبدأ جذب الملائم للجسم والغضب قوة هي مبدأ

دفع المنافر للجسم ففما اتما تصحان فيماله جسم صالح للانتقال من حال منافر الى ملائم وبالعكس والفلك ليس كذلك لانه بسيط متشابه الاحوال * الثاني * ان حركات الافلاك غير متناهية وعدم ثباتي الشهوة او الغضب غير متصور . الثالث . ان المشهي او المغضوب منه امان يحصل او يندفع في وقت اول او على الاول يلزم وقوفه عن الحركة لزال سببها وعلى الثاني يلزم دوام جهل الفلك وعشه واللازمان باطلان فبطل كون حركته لشهوة او غضب فتعين ان يكون في طلب معشوق وحينئذ لا يخلو اما ان يكون المطلوب حصول ذات المعشوق او حصول صفة من صفاته او حصول تشبه به لانه لولا واحد من الاقسام لم يكن لطلبه تعلق بمافرض معشوقه والقسمان الاولان باطلان مطلوبة اعني ذات المعشوق او صفته لا يخلو اما ان يحصل في وقت من الاوقات او لا يحصل ابداً والاول يستلزم وقوفه عن الحركة والثاني دوام جهله وعشه ازلا وابد او اللازمان باطلان وكذا ملزوماهما فكذا ملزوما احد الملزومين فتعين ان يكون مطلوبة من حركته حصول شبه له لذلك المعشوق في كمالاته بحسب ما يمكن له وذلك المعشوق جميع كمالاته الممكنة له حاصلة بالفعل كما ذكر وبين في موضعه ولا يمكن هذا الفلك لان كمالاته مالا يمكن الاجتماع بينها ولا تنهاى لاحداها كالاوضاع فغاية ما يمكن له مشابهة المعشوق الذي جميع كمالاته بالفعل ان يحفظ ذلك النوع من الكمال بتعاقب افراد غير منقطعة ابد او يكون هو دائماً استغراض فرد منها من القوة الى الفعل ليبقى له ذلك النوع ويكون

تشبهه بالمعشوق من حيث دوام النوع لا من حيث زوال الافراد وتجددها
وليس لذلك كمال يمكن ان يكون مترئباً على الحركة ويكون متصفاً بما ذكر
الالوضع لان المقولات التي تقع فيها الحركة منحصرة في الالين والكم والكيف
والوضع كما بين في الطبيعي وتغير الفلك في الثلاثة الاول محال كما بين هناك
ايضاً فتعين ان يكون الكمال الذي يحصله الفلك بمر كنهه ويتشبه به بمعشوقه
هو الوضع وثبت ان غرضه الاصل من حر كنهه هو ذلك التشبه وهو المطلوب
ولا يخفى على الفطن المتأمل في مقدمات هذا الدليل الواقف على ما ذكرنا
سابقاً في هذا البحث وغيره كثرة وجوه الخلل في هذه المقدمات فلا حاجة
الي الاكثر والتكرار لكتابتبه على بعضها لزيادة الاستبصار منها ان
كثيراً من تلك المقدمات دعاوي غير ضرورية ولا مؤثرة لشبهة امتناعية
فضلاً عن ان يكون مبينة بحجة قطعية مثل حكمهم بانه لما بطل كون حركة
الفلك لشهوة او غضب تعين ان يكون للتشبه* ومثل قولهم عدم تناهي
الشهوة والغضب غير متصور* ومثل قولهم دوام جهل الفلك وعشه
محال وغير ذلك* ومنها* ان مجرد الوضع ليس كالا معتد به بحيث يليق
من اولئك الكمال العالية المراتب في الكمالات على زعمهم ان يصرفوا
اوقاتهم ازلا وبدا بتحصيله على وجه التصرم والتقضى وعدم الاستقرار على
شيء منه ساعة ويدعوا انهم بسبب ذلك يتشبهون بما يستحيل عليه عدم الاستقرار
وعلى كمالاته التصرم والتقضى فانظرا انت بعين فطنتك في هذا واحكم
بانصافك ان التشبه في هذا اظهر او البعد عن الشبه واليس لو سكنوا دائماً

واستقروا على حالة واحدة كانوا الشبه بالايحوز انتقاله من حالة الى حالة
اصلا ولواخذ احد يدور على نفسه باسرع ما يمكن وقتا مريدا ان لا يسكن ولا
يغير من حركته واذا اسئل عن غرضه من صنعته يقول غرضي الاستكمال
بهذه الاوضاع والتشبه بسبب الكاملين لا ينسب الا الى سخافة العقل وسفاهة
الحلم ولا يعد سعيه الا هدر او عمله الا عبثا بخلاف ما اذا سكن في ذلك
الوقت ولم يشتغل بشئ ثم على تقدير تسليم ان تحصيل الاوضاع يصلح غرضا
وسببا للتشبيه فلذلك عندهم سبب فتنسب جميع الاحوال الى اجزائه على
السواء فالأوضاع التي تحصل من حركته المخصوصة وسائر الاوضاع الغير
المتناهية التي يمكن حصولها من حركاتها الى جهات اخر او بحدود اخر من
السرعة والبطء متساوية النسبة اليه والى غرضه المذكور فوقع هذه
الأوضاع دون غيرها رجحان بلا مرجح وهو باطل ❀ واجاب عن هذا
بعضهم بان الامر وان كان كذلك الا ان حركات الافلاك على هذا الوجه
الواقع كانت ادخل في النظام وانفع للسفليات والاشيئات والمقارنات
والمقابلات الى غير ذلك التي هي اسباب فيضان الخيرات على العناصر فاصل
الحركة للتشبه وكيفية من الجهة والسرعة والبطء للعناية بالسفليات
وهذا كما ان شخصا اذا اراد الذهاب الى موضع مهم له وكان الى ذلك
الموضع طريقان وكان احدهما بحيث لو سلكه لا ينفع به المحاويج ودون الآخر
فيختار الاول على الثاني فاخيار اصل الذهاب لكفاية ذلك المهم واختيار
خصوص الطريق لكونه خيرا وعنايته بالمحاويج ❀ ورد ابو علي هذا الجواب

يتحرك الآن من الشرق الى الغرب على عكسه وما على العكس بالعكس
فخصول النسب بالحركة على لوجه المخصوص رجحان بلا مرجح . فان قيل *
النسب المذكورة على الوجوه المخصوصة الواقعة اسباب للنظام ونفع
السفليات فاذا حصلت على وجه آخر يفوت هذا الغرض * قلنا قد علم
بال تجربة ان تلك النسب على الخصوصيات الواقعة اسباب لا تارتفع بها
السفليات ولا طريق لمعرفة ذلك على رأيكم سوى التجربة فمن اين علمتم
انها لو حصلت على خصوصيات اخر لم يترتب عليها تلك الآثار لا بد لكم من
حجة على هذا ولا يجديكم الاحتمال لانكم بصد الاستدلال * قال الامام
الرازي بعد تقرير دليلهم وتكملة عليه كلامهم في هذه الطريقة في غاية
الركاكة وقد صدق * واعلم * انهم باجمعهم قد اعترفوا بالاخر بالعجز
عن الوقوف على كنه هذا التشبه على التفصيل ولوانهم رأوا في الابتداء
ما رأوا في الانتهاء لتجوع الوقوع في هذه الورطات والله الهادي الى سواء
الطريق . ومنه الاعانة والتوفيق *

المبحث السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات
ذهب الفلاسفة الى ان العقول والنفوس الفلكية كلها عامة يجمع الاشياء
الواقعة ما هو كائن الآن وما كان وما سيكون لا يغيب عنها شيء منها ابد
فكل منها منقش بصور جميع الموجودات زلا وابد او ما وقع في كلام
الشارع من اللوح المحفوظ فهو عبارة عنه ورمزها لان مراد به جسم
مسطح عريض منقوش بصور الحروف والكلمات على مناه. رسم الكتابة

لان وجود جسم غير متناهي الابعاد محال وتصوير غير متناه مفصلا
 بصورة الكتابة في جسم متناهي المقدار غير ممكن فان صورتي حرفين
 في محل واحد لا يمكن اجتماعها بخلاف الصور العلمية فانها مجمعة في محل
 واحد غير قابل للتقسام. ويقولون لفظ الملائكة الذي وقع في كلام
 الشارع عبارة عن هذه الروحانيات والملائكة الاعلى والكروبيون والملائكة
 المقربون عن العقول وهذا متقاربا للمعنى لان الاول من كرب بمعنى
 دنا وقرب. وملائكة السموات عبارة عن نفوسها والقلم عبارة عن
 ركن الاول ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى
 القلم وقال اول ما خلق الله العقل. ووجه مناسبة التعبير عنه به ان كلمات
 جميع الممكنات فائضة منه كما ان نقوش الكتابة فائضة من القلم والعرش
 عبارة عن الفلك التاسع والكرسى عن الفلك الثامن. وبنو اعلى ذلك بيان
 سبب اطلاع بعض المغيبيات في المنام قالوا النفس الناطقة للانسان لكونها
 في جوهرها من عالم التجرد كان ينبغي لها ان ينقش فيها صور الكائنات كما
 في النفوس الفلكية لكن لانها كها في التفكير فيما تورد له الحواس عليها من
 المشتبهات والمستكرهات وفرط اشغاله يجذب الاولى و يدفع الثانية خلت
 عنها حين تعطلت الحواس بسبب النوم عن ايراد تلك العوائق عليها حصل
 لها راحة اتصل بتلك الجواهر فبنطع فيها بعض الصور المطبوعة فيها فبها لزيادة
 مناسبة معها كصورة ولده واهله وماله ولده وما شبه ذلك والصور
 المنطبعة في البصير من بعضها جزئية فينتطع في النائم كما هي وبعضها كلية فتخلف

بيان سبب اطلاع بعض المغيبيات في المنام وبيان اقسام الروحانيات

فتخيلة النائم الى صورة جزئية فتلقها في خياله ثم تنتقل منه الى حسه المشترك فيراها
جزئية فهذه الصور ان كانت باقية كما اخذها من غير تفاوت الا بالتحول
من الكلية الى الجزئية لا تحتاج الرؤيا الى التعبير وان لم تكن باقية كذلك
فان كانت بين الصورة المشاهدة وماخذها مناسبة من لزوم او تضاد
وبالجملة تكون المشاهدة بحيث يمكن ردها الى ماخذها بلا واسطة او بواسطة
فهي ايضا الرؤيا بالمعتبرة لكن هي محتاجة الى التعبير وهو من العبور احيى مجاوزة
من شيء الى شيء اذ هنا يتجاوز بها عن ظاهرها الى ماخذها وان لم تكن بينهما
مناسبة كذلك فهي من اضغاث احلام لا يعابها ومنها ما اذا كانت
النفس قبل النوم مشتغلة بشيء منوجه اليه جدا فكثيرا ما يرى ذلك الشيء
في منامه ومنها ما اذا حدثت صورة محسوس بسبب في الخيال قبل
فينتقل منه الى الخيال في حالة النوم فتشاهدها النفس حينئذ ومنها
ما اذا كانت التخيلة ملوثة بصورة كثيرة لاشتغالها بفعلتها في الخيال
فيراه النائم وسيجي ببيان هذه القوى اعنى الحس المشترك والخيال والتخيلة
في المبحث الثامن عشر ان شاء الله تعالى ومنها ما اذا غلب في المزاج واحد من
الاخلاط الاربعه فيرى النائم اشياء ملوثة بلون ذلك الخلط فعند غلبة
الدم يرى اشياء حمراء وعند غلبة الصفراء صفراء وعند غلبة السواد
سود او عند غلبة الباغم يراها بنوا على ذلك الاصل ايضا اخبار الانبياء
والاولياء عن المغيبات قالوا قد يكون لبعض النفوس قوة اماغريزية
او مكتسبة بالمجاهدات المحموده والاعمال الصالحة بحيث لا تقوى عوائق

الحواس والاشتغال بتدبير البدن على عوقها عن توجه النائم الى عالم التجرد والاتصال بالمبادئ العالية فينطبع فيها من صور المعقولات المطبوعة في تلك المبادئ بقدر صفائها ومناسباتها كمرآة صقلت وحوذى بها ما فيه نقوش كثيرة يراى فيها من تلك النقوش بقدر صفاتها وهوى الكاملون متفاوتوا الاحوال في ذلك الاطلاع فمنهم من يتفق له شئ من ذلك احيانا ومنهم من يكون له اكثر واكثر وهو متمناهون منهم الانبياء فانه ييسر لهم ملاحظة جميع ما يمكن للشر ملاحظته دفعة او قريبا من الدفعة ويتيسر لهم الاخبار عن المغيب اذا طلب منهم اظم رآية في كثير من الاوقات ولا يتيسر هذا لغيرهم ولهم خصلتان اخرى ان يمتازون بهما عما عداهم احدهما انهم قادرون على التصرفات في الاجسام العنصرية تصرفات خارجة عن العادة لكونها منقاد لا ارادتهم كما ان بدن كل شخص منقاد لارادته وهذا ليس بمستنكر اذا تعلق النفس بالبدن ليس تعلق الحلول والانطباع فيه بل تعلق التدبير والتصرف فيه فكما جاز ان تتصرف كل نفس في بدنها تصرفات اختيارية كقيامه وقعوده وهبوطه وصعوده وغير اختيارية كحمرة الحجل وصفرة النوحل وارتعاده عند استعداد خوفه وسقوطه من مشى على رأس جدار عال او على جذع موضوع فوق هوة عند تصوره السقوط مع انه كثير ما يقع عليه مشيه في الارض اقل عرضا من ذلك واذا جاز لكل نفس هذه التصرفات في بدن وهو مقاد لها مع كونها خارجة عنه جاز ايضا ان تكون لنفس قوة التصرف في ابدان كثيرة مع كونها خارقة

عنها فتحدث بارادتها امور خارقة للعادة من رياح عاصفة وزلازل
 شديدة و حرق اجسام وغرق اقوام الى غير ذلك * ثانيها * ان تكون قوتهم
 المتخيلة بحيث تمثل بها العقول المجردة تماثيل واستباحا يخاطبونهم بكلام
 مسموع منظوم كما يرى النائم في الرؤيا الصادقة اشخاصا يخاطبونه ويسمعونه
 كلاما منتظما للفظ والمعنى ويظهر ايضا حقيقته وصدقته بعد ذلك وهذا
 ليس بمستكر فان من شان القوة المتخيلة ان تبرز العقول المرسم في النفس
 في معرض المحسوس وتكسوها كسوة المشاهد ثم تلقيه في الحس المشترك
 على صور المحسوسات المتأدية اليه من الخيال فاذا صار الانجذاب والاتصال
 بعالم القدس ملكة لبعض النفوس لتجرد هاعن الشواغل البدنية واقطاعها
 عن زخارف الدنيا الدنية ينأى لها مشاهدة العقولات في اليقظة بادنى
 توجه والحاصل ان النبي من كانت قواه الثلاث في اعلى درجة الكمال
 * احدها * قوته العقلية النظرية فانها في افراد الناس متفاوتة * فمنهم من يكتسب
 العلوم بمشقة عظيمة في وجد ان مقدما لها ترتيبا على ما ينبغي * ومنهم من
 يسهل عليه ذلك على مراتب متفاوتة * ومنهم من لا يحتاج في بعض
 النظريات الى النظر والكسب بل بتنبيه من غيره * ومنهم من لا يحتاج الى
 التنبيه من غيره بل ينتقل ذهنه من تصوره النتيجة الى المقدمات مترتبة
 فيحصل له من ذلك العلم بالنتيجة بطريق الحدس * ومنهم من تحصل له
 القوة القدسية فيصير عنده جميع العلوم النظرية او اكثرها بمنزلة الاوليات
 فيلاحظها اما في ازمنا او في اقل زمان من غير استعانة بشي * ولكل من

هذه الاحوال مراتب متفاوتة كما وكيفا ومنهم من ينتهي في البلادة
 الى حيث لا يتيسر تفهم شيء من النظريات له وان بولغ في السعي لتفهمه
 اولا يفهم منها الاشياء يسيرا حكي ان واحد اقرا كتاب سيبويه في النحو
 على السيراني فلما اتم الكتاب قال له اما انت فبارك الله عليك واما انا فلم
 افهم منه حرفا فنفس الشيء هي النفس القدسية التي ارتقت في ذكائها
 وصفاتها الى حيث قدرت ان تلاحظ جميع الموجودات او اكثرها
 في اقل زمان واليه الاشارة بقوله تعالى كانها كوكب دري يوقد من
 شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضي ولو لم تمسسه نار
 نور على نوره وثانيها قوة العملية فانها ايضا في الاشخاص متفاوتة كما لا نقصانا
 فمنهم من ليس له قدرة نامية على استعمال اجسام بدنية وهي لا تنقاد لارادته
 اما الكل غلب عليه او بسبب آخر ومنهم وهم الاكثر تنقاد له بدنه وهو يتصرف
 فيه كيف يشاء ومنهم من لا يقتصر تصرفه على بدن واحد بل له قوة التصرف
 في ابدان واجسام كثيرة واكثر واكثر فنفس النبي هي التي تلتفت في قوتها
 المتصرفه جدا اذ اطلعت الى هبوب ريح او ثرول مطر او هجوم صاعقة
 او خسف الارض بشخص او قوم انقادت له تلك الاجسام ونفذ تصرفها
 وثالثها قوة التخيلة فانها قوة من شأنها التصرف في صور المحسوسات الكائنة
 في الخيال من طريق الحس المشترك بالتركيب والتحليل بان تصور مثلا
 انسانا ذرا سينا وانسانا بلاراس وفي المعاني الجزئية الكائنة في الحافظة من
 طريق القوة الوهمية بان تبرز الولي في معرض العدو والعدو في معرض

الولي، وفي صور المعقولات ايضا بان تلبسها بالباس المحسوسات وتلقها الى الحس
المشترك فبذلك في صورها في صور المحسوسات ويظنها متأدية اليه على هيئتها
من الخارج ولهذا سميت متصرفه ايضا وهي لا تسكن عن العمل نوما ولا يقظة
فتخيلة غير النبي لغلبة انجذابها في اليقظة الى جانب صور المحسوسات وما يتعلق
بها لا تنفرغ للاشتغال بصور المعقولات والتصرف فيها كثير اشتغال فاذا نام
صاحبها وركدت حواسه عن جذبها الى جانبها حصل لها زيادة فراغ للتوجه
الى جانب المعقولات فلهذا يرى أكثر الناس في المنام ما لا يرى في اليقظة
واما متخيلة النبي قوية على دفع مزاحمة الحواس اياها وجذبها الى جانبها
وذلك لارتفاع النبي عن عالم المحسوس وشدة توجهه الى عالم القدس
فلهذا يظهر له في اليقظة كثيرا ما لا يظهر غيره فيها الا قليل وهذا تقرير مذهبهم
في التأصيل والتفريع، واستدلوا على الاصل اما في العقول فبمثل ما مر في
الاستدلال على كون الله تعالى عالما بالاشياء من الدليلين لكن ثانيا هنا
لا يجري بالنسبة الى كل عقل فيما هو مقدم عليه ومبدأ له بل في معيولاته
وقد مر ما يرد على ذلك الاستدلال فلا حاجة الى ايراده هنا وما النفوس (١)
وهو المقصود بالبحث هنا فقالوا قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية وانه
لا بد لكل حركة من ارادة جزئية واردة الشئ لا يمكن بدون تصوره
فالنفوس الفلكية عالمة بكل حركة تصيد رعتها واذ كانت عالمة بالحركات
كانت عالمة بمسبباتها اعني الاوضاع الحادثة اللازمة للحركات والنسب
اللازمة لتلك الاوضاع كالمقارنات والتبديسات والتثليات وغير ذلك

لان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالمسبب وانما لا يلزم من علما بالاسباب علما بجميع المسببات لاننا لنعلم جميع الاسباب وما نعلمه منها لانعلما علما تاما لان توجه قلوبنا الى تدبير البدن وتزاحم الاشغال عليها وتجاذبها الى المحسوسات المتخالفة عوقها عن العلم التام بالاسباب ولهذا اذا حصل لنا العلم بجميع اسباب شئ يحصل لنا العلم بوقوعه البتة كما اذا علمنا مثل طلوع الشمس وكون ثوب رطب مقابلا لها وعدم غيم او سائر آخر يجب شعاعها عنه فاننا نعلم البتة انه سيحيف وحينئذ فهي عالمة بجميع الحوادث الكائنة في العالم لانها كما هي مستندة الى تلك الحركات ومسببة عنها بواسطة تلك الاوضاع والنسب كما مر تاليه الاشارة في صدر الكتاب فهي عالمة بجميع الكائنات لا يعزب عن علمها مثقال ذرة في الارض ولا في السموات * والاعتراض عليه * اننا لنسلم ان حركات الافلاك ارادية بمعنى كونها برادة نفوس الافلاك نعم هي ارادية بمعنى انها برادة الله تعالى وهذا لا يجديهم نفعا ولئن سلم فلا نسلم توقف كل حركة جزئية على ارادة وتصور جزئين وقد مر بيان هذا في المبحث السابق بما لا مزيد عليه * ولئن سلم فقولهم ان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالمسبب ما المراد بالعلم التام بالسبب ان ارادوا به تصور السبب بكنهه فلا نسلم انه يوجب العلم بمسببه وانما يكون كذلك لو كان السبب لازما بينا للسبب بالمعنى الاخص وليس كل مسبب بالنسبة الى سببه كذلك ان ارادوا به تصور - مع التصديق بانه سبب لذلك فلا نسلم ان هذا حاصل نفس الفلث و - لا - شبهتهم لا تعد وعن انه لا بد لتلك النفوس من تصور

الحركات الجزئية وهذا التصور لا يستلزم التصديق بكون الحركات اسبابا
 للاشياء الفلانية فكيف بالتصديق بان تلك الاشياء ايضا اسباب لاشياء
 معينة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى حتى يلزم علما بجميع ما يستند اليها من
 الحوادث الغير المتناهية على ان ما ذكرناه لو فرض قدمه فمما يعطى علما
 بمسبباتها لا باسبابها ومبادئها ومدعائهم انها عالمه بجميع الاشياء فشبهتهم قاصرة
 عن مدعاهم * واما ما ذكرناه من التفرع فليس الاخطابة واهية ليس مستندا
 الا الى الوهم والحق اسناد ما يراه المذكورون بل اسناد جميع الحوادث
 الى ايجاد الله تعالى ابتداء بارادته واختياره واعتقاده ان النبي ياتيه في يقضته
 الملك وهو جسم لطيف يتصور باية صورة يشاء ربه تعالى المتزهد عن
 التصور ويتلوه عليه كلام الله تعالى ويسمعه ويفهمه كل ذلك على سبيل الحقيقة
 لا بطريق التخيل والوهم وقد يرى ذلك للملك غير النبي ايضا ممن يكون
 بحضوره وقد لا يراه النبي ولكن يسمع كلامه ويفهمه ويحفظه وبعد التجوز
 عن طريق الحق والعدول عن سنن الصواب فهذا احتمال آخر ليس ابعد
 مما ذكرناه بل هو عسى ان يكون اقرب منه وهو ان النفس الانسانية
 اذا كانت في جوهرها من العالم الروحاني قابلة للتقائش بصور الكليات
 والعائق لها عن ذلك هو الاشتغال بتدبير البدن وتوارد المحسوسات عليها
 كما ذكرنا فذا حصل لها نوع خلوع عن ذلك العائق وصفاء ما بسبب النوم
 او بسبب آخر لم لا يجوز ان ينطبع فيها تلك الصور من الامور الخارجة
 التي تلك صورها وما الحاجة الى ان يقال حصلت هذه الصور من الصور

الحاصلة في اشياء اخرى وما الدليل على ذلك . وما ذكره في بيان امر النبوة
من اختصاص النبي بالحصال الثلاث فغير تام مع اعتراقهم بان وجود النبي
واختصاصه بما يميزه عن الكل واجب في العاينة الازلية واما ما ذكره في
الخاصة الاولى من ان النبي يطالع على جميع ما يمكن اطلاق البستر عليه دفعة
او قريبا من الدفعة مع عدم امكان اطلاق غيره على مثل ذلك مع ان مذاهبهم
ان النفوس متماثلة متفقة الحقيقة فشكل لان المتماثلين يجوز على كل منهما
ما يجوز على الآخر ويمتنع عليه ما يمتنع على الآخر واذا كانت كذلك
فلا يتميز بهذه الحصلة النبي عن غيره مع ان حصول هذه الحصلة كما ذكرها
للنبي غير ثابت بحجة قاطعة والاطلاع على البعض كما هو مقطوع به مشترك
بيسه وبين غيره فلا يكون مميزا له وكذا ما ذكره في الخاصة الثانية من
التصرفات الخارجة عن العادة في الاجسام العنصرية فان هذا ايضا يقع من
الولى غير النبي كما يشاهد ويقل بالتواتر بل مثل هذا يقع عن غير الولى ايضا
باسباب مثل السحر الذي مبدؤه تأثير النفس الانسانية في جسم غير بدنها
فان وقوع السحر وتأثيره مقطوع بها شرعا وعرفا ومثل الطلسمات التي
مبدؤها تمزج القوى السماوية بالارضية وذلك ان القوى السماوية فواعل
للحوادث وللحوادث شرائطها تصير قابلة لتأثير تلك القوى فيها فمن عرف
تلك القوى والشرائط وقدر على الجمع بينهما تصد رمنة آثار غريبة بخارقة
للعادة يود مثل دعوة الكواكب التي هي الاستعانة بالفلكيات فقط . ومثل العلم
الخواص وهو معرفة خواص الاجسام السفلية مثل جذب الحديد للحجر

المقناطيس وجذب التبن للكهرباء وانزال المطر المشهور في بلاد ما وراء النهر
فان عندهم حجر اذا التقي في الماء ينزل المطر ولقد وقع في زماننا انه شرب
شخص بسمرقند من الماء الذي التقي فيه ذلك الحجر ثم اخرج منه من غير
علمه بحال ذلك الماء فدامت الامطار في ذلك البلد وقد تواترت حتى
ادت الى الاضرار باهله فوقع في خواطرهم ان ذلك بسبب الحاصية التي
عرفت لهذا الشخص من شرب ذلك الماء فطردوه من البلد مع كونه من
الاعيان المشاهير فاخرج من البلد قلعة المطر ثم وانتقل الى الموضع الذي
كان ذلك الشخص فيه فاذا وقف اهل ذلك الموضع على حاله طردوه
منه ايضا وهكذا كان حاله الى سنين تقريبا ثم زالت تلك الحالة فرجع
الى سمرقند ومثل العزينة التي هي الاستعانة بالارواح الساذجة الى غير ذلك
من اسباب الامور الغريبة ومن اظهرها واشهرها الاصابة بالعين اذ هو متحقق
بدلائل الشرع والمشاهدة فعلم ان التصرف الخارج عن العادة في الاجسام
العنصرية ليس من خواص النبي وما يقال ان الحاصية لا يجب ان تكون
حقيقية بل يجوز ان تكون اضافية ليس بشيء اذ المقصود اثبات امور
للشيء يتاز بها عن غيرها وما لم تكن الحاصية حقيقية لا تميز صاحبها عن غيره
ولا يرد علينا معاشر الملمين في المعجزات مثل ما وردنا عليهم لانقول كل
الامور يخلق الله تعالى وارادته وهو لا يخلق خارق العادة عند دعوى
النبوة كذا فمن اجتمع فيه دعوى النبوة وظهور خارق العادة على يده
علم انه نبي وتميزه عن غيره مطلقا فهذا الاجتماع خاصة حقيقية للشيء من

غير اشكال واما الفلاسفة فلما قالوا بتمائل النفوس وبان المتماثلين متكافئان
 فيما يجب لهما ويمتنع عليهما فلا محيص لهم عما اورد عليهم في الخاصتين واما
 ما ذكرناه في الخاصة الثالثة ففساده اظهر من ان يخفى اذ هو تنزيل للنسبة التي
 هي اشرف احوال الانسان قد راو خطرا في اخس المراتب وهي ان اوامر
 النبي ونواهيه مبنية على خيالات محضة لاحقيقة لها او اوهام مجتعة لا اصل لها
 ككلام المبرسمين والمجانين اذ ظهور المجردات في الصور المحسوسة وصدور
 الصوت عنها حقيقة محال لان باعترافهم ثم كيف تطابقت متخيلات جميع الانبياء
 على ابراز الحق بزعمهم من قدم العالم وكون صانعه موجبا بالذات وعدم
 جواز متعدد من المبدأ الاول الى غير ذلك في معرض ما ليس بحق من
 الكلام الدال على حدوث العالم وان الاول تعالى موجود للجميع بالاختيار
 وامثال ذلك مما هو خلاف آرايهم الباطلة ولم اجمع الانبياء المبعوثون بصالح العالم
 وارشاد الخلق الى الحق على عدم بيان المراد من ذلك الكلام ببيان واضح
 بحيث لا يقع الخلق كلهم الاثر ذمة قليلة هم الفلاسفة في الجهالة والضلالة وعلى وهل
 وهل يرضى عاقل من نفسه ان يتكلم بهذا ويعقله بعد اعترافه بالنبوة
 وبان الحكمة فيها هداية الخلق لكن من لم يجعل الله له نورا افئاله من نور
 * المبحث السابع عشر في بيان ترتيب الموجودات بعضها على بعض هل هو
 لعلاقة عقلية وعلية حقيقية بينها ام لا *

فعند من ذهب من الملمين الى ان للحدث دخلا في الاحتياج الى المؤثر
 ليس موجود الذات علة لموجود اصلا وعند من ذهب الى ان علة

الاحتياج اليه هو الامكان وحده واثبت الصفات الحقيقية لله تعالى علة
لتلك الصفات واما سائر الممكنات فالحق كما مر من ان الكل مستندة
الى ايجاد الله تعالى ابتداء باختياره بلا ايجاب ذاتي منه ولا عليّة
حقيقية لبعضها بالسببة الى بعض نعم جرت عادته تعالى بحكمة خفية
لا يعلمها الا هو يترتب بعضها على بعض بحيث لا يتخلف الاول عن
الثاني الا قليلا مع قدرته التامة على ايجاد كل منها بدون الآخر وعلى جعل
الثاني مترتبا على الاول وعلى جعل الاول مترتبا على ما يترتب عليه ضده
مثلا يجوز في نفس الامر ان يترتب احتراق القطن على ملاقة الماء له وعدم
احتراقه على ملاقة النار له من غير تفاوت بين هذا وبين ما هو الواقع الآن
بالنظر الى طبعي الماء والنار ولو جرت عادته تعالى بهذا واستمرت
مشاهدته ثم لاحظ ملاحظ احتراق القطن بالنار وعدم احتراقه بالماء
اكان يستبعد كما يستبعد الآن عكسه نعم لايجاد بعض الاشياء شرائط
لا يمكن ايجادها بدونها كاجاد العرض فانه لا يمكن بدون وجود محل له
واما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الموجودات من حيث ذواتها بعضها
علة حقيقية لبعض واثبتوا بين الممكنات ايضا تلك العلية فكلمهم متفقون على
ان العلة الاولى واجب الوجود فانه بحسب ذاته علة موجبة لوجود
الممكن منه وقد مرت اشارة الى مذهبيهم في صدور الممكنات بعضها عن
بعض وعليّة بعضها لبعض الى العقل العاشر الذي يسمونه المبدأ القباض
والعقل الفعال كما مر واما الموجودات العنصرية ففي كلامهم في ان

فاعلم اي شيء نوع اختلاف واضطراب ففي مواضع من كلامهم ان طبائع بعضها علة فاعلية لبعض كما يقو لون الحقة علة للميل الى المركز (١) والجسمية علة للتعيز وطبيعة الماء علة للبرودة وطبيعة النار علة للسخونة الى غير ذلك ومرادهم العلة الفاعلية المستقلة تشهد بهذا احكامهم المترتبة على هذه الاطلاقات وفي اكثرها ان العلة الفاعلية لجميع مافي عالم العناصر من الصور والاعراض بل للنفوس البشرية ايضا هي المبدأ الفيض وسائر ما هو يتوقف عليه وجود هذه الاشياء بشروط واسباب هذه يحصل بها تلك الاشياء استعداد الوجود وقابليته وفيضاها من المبدأ على ما هي لائقة به واما المفاعل للكل فهو المبدأ لا غير فناسب ان يجعل البحث ثلاثة فنون لا بطل قولهم الاول ولا بطل قولهم الثاني ولدفع ما اوروده على المذهب قالوا طبائع الاشياء علل فاعلية لامور وجودية

٢

اما في ذوات تلك الاشياء كيبس النار وسخونتها واما في غيرها كجفاف مجاورها واحتراقه ولا مورد مية كعدم قبول الفلكيات الحرق والالتئام وعدم صلوح الجمار للشكلم ويحكون باستحالة تخلف هذه الآثار عن تلك الطبائع ولهذا ينكرون او يؤولون بعض معجزات الانبياء كعدم تأثر بدن ابراهيم عليه السلام بنار غرود وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وغير ذلك اما عدم قبول الفلكيات

(٢) هكذا في الاصل والظاهر ان تكون العبارة هكذا - الحقة علة للبعد عن

المركز والنقل علة للميل الى المركز ١٢ مصحح

٧ بياض في الاصل ولعله الفن الاول في ابطال القول الاول ١٤

الحرق فيوردون عليه شبهة في صورة البرهان العقلي وليست بتامة كما تبين
في موضعه ولا تشتغل هنا بنقلها وتزييفها تحريزا عن الاطالة والسأمة وامافي
غيره فلا دليل لم على ما ذكره الا ما شاهد و امرار ا من ترتيب شئ
على شئ وهذا لا يدل على العلاقة العقلية والعلة الحقيقية بل على السببية
العادية ولا نزاع فيها وانما الكلام في استحالة التخلف وهم معترفون بجواز
خرق العادة بل بوقوعه والعادة عبارة عن الامر المستمر المشاهد مرارا
وكثير من خوارقها مما لم يقع قبله مثله بل استمرت العادة على حالها الى
زمان ووقوع ذلك الحارق فمن اين علم ان احراق النار للقطن ليس
من العادات التي استمرت مع جواز وقوع خلافها غاية انه لم يقع الى الآن
او وقع من قبل لكن لم يسمع به لوقوع زمان متناول في البين فان دعوى
الضرورة مع خلاف اكثر العقلاء غير مسموعة كيف وهم ايضا قائلون في
اكثر المواضع ان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غيرهم
ايضا معترفون بان هذا الترتب لا يوجب العلم بالعلية والمعلولية فضلا عن
كونه ضروريا او نظريا فتحقق انه لا وجه لحكمهم بعلية تلك الطبائع
كما ذكره هو المراد ببطالانه هنا مع انه مبني على نفي كون الله تعالى
فاعلا مختارا للجميع وهذا باطل كما تبين في مواضعه

٧

قالوا كل الحوادث في عالمنا هذا اثر المبدأ الفياض وهو المتصرف في هبولى
العناصر بافاضة الصور والاعراض والنفوس عليها وهودائم الفيض بمقتضى
ذاته لا بخل فيه ولا عدم وانما يثاخر من الفيض لعدم تمام استعدادات

المحل له فان وجود كل حادث موقوف على استعدادات متعاقبة لانهاية
لمبدئها وارادة على المحل اعني الهولي او الموضوع او البدن مستندة الى
الحركات الفلكية السرمدية وبواسطتها يقرب الحادث من الوجود قربا
متدرجا ولو يستعد المحل لقبوله كذلك الى ان ينتهي الى استعداده القريب الذي
لا يحتاج بعده الي شيء آخر فينشد يفيض من المبدأ ذلك الحادث على المحل
وبواسطة تلك الاستعدادات تختلف آثار المبدأ مع كونه واحدا بالذات
وقد يكون بعض الشروط ايضا متحدا مع اختلاف الاثر كمقابلة شعاع
الشمس فانها تجعل ثوب القصار ابيض ووجهه اسود وتلين الشمع
وتصلب الطين هذا قولهم الثاني وهو اهلون من الاول لان الترتب
المذكور هناك كان سببا لتطرق شبهة العلية واما هنا فليس بشيء اصلا
لان يتوهم دليلا على ما ذكرناه ومن اين علم ان فاعل تلك الحوادث
ليس العقل الاول او واحدا آخر من المبادئ التي هي اعلى من العقل العاشر
ومن اين علم عدم تعدد الفاعل للعنصرات كما للفلكيات مع كثرة الاولى
وقلة الثانية ومن اين علم كون هذا العقل موجبا بالذات لافاعلا
بالاختيار فان شيئا من هذه الاحكام ليس له دليل اصلا وما
ذكرناه في معرض الدليل على كون الباري تعالى موجبا بالذات
لافاعلا بالاختيار رفع عدم تمامه لا جريان له هنا قطعا ثم ان قولهم
هذا ناقض لكثير من قواعدهم منها حكمهم بان حركة الثقل الى صوب
المركز الخفيف في جانب المحط طبيعي لان مبدأ هذه الحركة اي فاعلها

على القول هو العقل لا طبيعة الثقيل او الخفيف اذ حكموا بان كل الحوادث
السفلية منه وهو مبدأ و فاعل لها و منها حصرهم الحركات و الميول في الطبيعية
و القسرية و الارادية لان حركات الاجسام السفلية و ميولها على هذا
التقدير ليست طبيعية كما ذكرنا اذ المبدأ خارج عن المتحرك و لا قسرية
بوجهين * احدهما * انهم فسروا الحركة القسرية بما يكون مبدأ و هاخارجا
عن المتحرك و ممتازا عنه في الوضع و كذا في الميل القسري و القيد الثاني متف
هنا اذ لا وضع للفعل * و ثانيها * انهم شرطوا في الحركة و الميل القسريين
ان يكونا على خلاف الميل الطبيعي فلما لم يكن الميل طبيعيا لم تكن حركة قسرية
و لا ميل قسريا و لا ارادية سيما حركات الجمادات لان الحركة الارادية
ما تكون مع قصد المبدأ و اختياره و كذا الميل الارادي و المبدأ عندهم
موجب لامختار و منها حكمهم بان كل جسم له حيز طبيعي بمعنى انه اذ اخل
وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما هو خارج عنه لكان له
مكان معين لا ينتقل عنه الا لقاسر و لو وقع خارجا عنه لكان طالبا له حتى
لو ارتفع المانع لعاد اليه بطبعه * و وجه التناقض ان حصوله في ذلك المكان
من اعراضه و المفروض ان فاعل جميع الاعراض هو العقل الفعال فلا يكون مقتضى
طبع الجسم و الا لا اجتماع علتان مستقلتان على معلول واحد و هو محال *

٧ قالوا المليز ان ما زعمتم من اسناد الحوادث كلها الى الفاعل المتخار
مستلزم لاشياء مستبعدة و امور مستنكرة لا يقول بها عقل و لا يقبلها قبل
و ذلك لان طرفي المقدور في صحة تعلق الارادة بها متساو و النسبة بعد تعلقهما

باحدهما خاز في كن أن ان يتغير ويتعلق بالآخر وخيشئذ يرتفع الوثوق بعلومنا
 البدئية والنظرية المتعلقة بالممكنات قطعاً إذ يجوز أن يكون أماناً جبال شاهقة
 وعلى ميئناجتان ذوات افنان وأشجار وحدائق وعلى يسار نار ياض وحياض
 وازهار وشقائق ومن ورائنا طبول هوائى وبوقات بوائق وعلى رؤسنا
 طواويس ولقالق وتحتنا زرابي ونمارق وفي ابداننا مقامع ومطارق
 الا اننا لنعلم شيئا منها ولا نسمعه ولا نحس به لعدم ارادة الله تعالى خلق
 علمه فيا وجوز ايضا عليا نيران مشتعلة واشجار مرتفعة لم يرد الله تعالى ان نراها
 فلم يخلق قنباراً ويهاوان يكون قد امانا طبول هائلة واصوات عليا لم يخلق
 فينا سمعها وان تصير اهل السوق حكما فضلاء واقتشهم كتباً حكيمة وصحفا
 الهية وان نصير اوفى البيت مشايخ زهاد اعباد او الذبابه شبابا شداد الى
 غير ذلك مما لا يتناهى عدد افلم نتيقن بخلافها لا مكان جميع ذلك وجواز
 تعلق ارادة الله تعالى بها بعد غيبتنا عن السوق والبيت وكذا يلزم ان لا يكون
 شئ من علومنا البدئية والحاصلة بالنظر لافى الالهيات ولا في غيرها يقينية
 بل مجزوما به ايضا لانه يجوز عندكم ان لا يخلق الله تعالى فينا العلم بالامور الضرورية
 ولو بعد اسبابها ولا العلم بالنتيجة ولو بعد النظر الصحيح بل خلق فينا الجهل بها
 فلا يكون ما وقع في ذهننا بالضرورة او بعد النظر مجزوما به وفساد هذه
 الموازم غنى عن البيان والجواب ان مثل ما ورد تمويه علينا وادعائكم
 ايضا فانكم معترفون بان طرق الممكن بالنظر الى ذاته متساويان بالنسبة الى
 الوقوع وايها يقع يقع لمرجح والمرجحات من وجود الاسباب والاشراط

وارتفاع الموانع كثيرة كثيرة لا يرجى ضبطها كيف وانتم تقولون لكل حادث
معدات لانهاية لها من جانب المبدأ فكيف يتصور ضبطها الاحد واذا كان
كذلك فلعل شيئا من شرائط رؤية الجبال وما شابهها من المذكورات
يكون مفقود افلهذا الانراها مع كونها موجودة هنالك فلا يكون علما بعدمها
يقينيا بل مجزوما به ايضا وكذا الحال في عدم سماع الاصوات والاحساس
بالاشياء المذكورة واذا جازتم الكون والفساد وعموم فيض المبدأ
وكثرته بحسب كثرة الاستعدادات فيجوز ان يحصل لاهل السوق
في زمان غيبتنا عنها استعداد تلك الحكم والفضائل لسبب لانطلع عليه وان
كان على خلاف العادة فانكم معترفون بإمكان خرق العادات فنفيض
من المبدأ أي عليهم ولا شيء فيه غير الاستعداد للالف بالمعتاد ويجوز ان
تتخاع هيولات اقمشتم صورها وتلبس صور الكتب والصحائف لو وقع
اسباب ذلك وكذا الكلام في اواني البيت وذبابه وكذا انتم معترفون
بان الحس قد يغلط ولا سبيل لكم الى عدم الاعتراف به فان كل احد يعلم
انه يرى القطرة النازلة في الهواء خطا مستقيما مستطيلا والشعلة الدائرة
دائرة والشجر المنصب على الشط متكسا في الماء والحلقة الصغيرة المقربة
من العين كالحاتم دائرة عظيمة والعظيمة من بعيد صغيرة وامثال هذه
كثيرة يبحث لاجال لا يراها فلا يكون شيء من ادراك المحسوسات
يقينيا لان امكان الغلط في جميع صور ادراك المحسوسات ثابت ومع امكان
الغلط لا يحصل اليقين واذا لم يكن شيء من ادراك المحسوسات علما يقينيا

فلا يكون شئ من العلوم يقينيا لان جميعها فروع ادراك الحواس ومبنية عليه والمبنى على غير اليقيني لا يكون يقينيا ضرورة* وانما قلنا جميع العلوم فروع ادراك الحواس لان الانسان في مبدأ فطرته خال عن الادراكات كلها ثم يحصل له الاحساس بالجزئيات فاذا استعمل الحواس فيها يتنبه لمشاركات بينها ومباينات كما اذا احس باقية اذن الحرارة (١) يتنبه لمشاركة بينها واذا احس بالحرارة مع البرودة يتنبه لمباينة بينها وانتزع منها صوراً كلية يحكم بعضها على بعض ايجاباً وسلباً اما بدهة عقله كما في البديهيات او بمعونة شئ آخر من تجربة او سماع او نظر كما في باقي الضروريات وفي النظريات فتبين ان الالتزام واردة عليكم ايضاً فما هو جوا بكم فهو جوا بنا * والجواب* عن الكل ان امكان عدم حصول شئ في نفس الامر وامكان عدم ذلك الشئ فيها لا ينافي حصول العلم به علماً يقينياً اما بخلق الله تعالى فينا اليقين به كما هو الحق او بسبب آخر كما هو زعمهم فنعلم ذلك الشئ قطعاً ولا نتدد فيه مع اننا علم ان تقيضه ممكن وعدم علماً به ايضاً ممكن فاني اعلم ان مما سى الآن قلم وقرطاس واعلم قطعاً انه لا يَحتمل ان لا يكون كذلك مع اني اعلم قطعاً انه يمكن في نفس الامر ان لا يكونا الآن مما سينلى ومن انكر هذا فهو مباغت لا يستحق المخاطبة وهذا الجواب على رأى اهل الحق في غاية الوضوح اذ لا بعد في ان يخلق الله تعالى في العبد العلم اليقيني باحد طرفي الممكن مع علم العبد بامكان طرف الآخر لان علم العبد لا مدخل له بالعلية في حصول علم آخر او في انتفائه بل كل من الله تعالى ابتداء

* واما الذاهبون الى استناد العلوم الى المقدمات العقلية فيضطرق على رأيهم
الشبهة في ان الشخص اذا كان عالما بامكان عدم الشيء الآن كيف يتيقن
بوجوده الآن وجوابها ما حرره ناه *

* المبحث الثامن عشر في بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا
والمراد من التجريد ان لا تكون متميزة ولا حالة في متميز والمقام يستدعي ان
يبين اول معنى النفس وما يتعلق به فنقول انهم اثبتوا النفس للافلاك والنباتات
والحيوانات والانسان وعبروا عن نفوس الثلاثة الاخيرة بالنفوس
الارضية وزعموا ان اطلاق النفس عليها وعلى النفوس الفلكية بالاشتراك
اللفظي اذ لا يوجد مفهوم شامل للقبيلين صالح لان يعرفه * قال الامام
الرازي في شرح الاشارات اطلاق لفظ النفس على الارضية والسموية
عند الشيخ بالاشتراك المحض لانه فسر على وجه تندرج فيه النفس الفلكية
ولم تندرج فيه النفس النباتية وبالعكس ولهذا قال النمط الثالث في النفس
الارضية والسموية ولم يقل في النفس مطلقا فبناء على هذا ميزوا بينها في
التعريف فعرفوا النفس الارضية بانها كمال اول لجسم طبيعي الى ذى حياة
بالقوة ومعنى الكمال ما يتمم النوع وهو قسمان لانه اما ان يتمم في ذاته ويسمى
كاملا اول ومنوعا كالصورة السريرية مثلا واما في صفاته ويسمى
كاملا لاثنا كالحركة والوضع وسائر الصفات فالكمال الاول يتوقف عليه
النوع والكمال الثاني يتوقف على النوع فقولنا كمال جنس وبقيد الاول
خرجت الكمالات الثانية وبقولنا لجسم خرجت منوعات المجرّدات

والاعراض وبقولنا طبيعي خرجت صور الاجسام الصناعية مثل السرير وبقولنا
آلى والمراد به ان يكون ذا جزاء وذا قوى متخالفة تصد عنه آثاره بتوسطها
خرجت صور العناصر والمعادن فان آثارها وافعالها من الحرارة والبرودة
والتسخين والتبريد وغير ذلك ليست بالآلات بالمعنى الذى ذكرنا بل
بنفس تلك الصور وبقولنا ذى حياة بالقوة المراد منه ان يمكن ان تصد
عنه افعال الحياة التى هي التغذية والنمو وتوليد المثل والادراك والحركة
الارادية والنطق * وبيان فائدة هذا القيد يستدعي تهديد مقدمة وهي
ان لم اختلافا فى ان لكل فلك حركة خاصة كالحارج والندوير
والمائل ونفسا على حدة او النفس للفلك الكلى وهي محركة للكل والافلاك
الجزئية بمنزلة آلات لها فعل الراى الاول المشهور خرجت النفوس الفلكية
عن التعريف بقيد الآلى ولا حاجة الى هذه الزيادة لكنهم ارادوا اخروجها
عنه مطلقا على الرايين وعلى الراى الثانى لايخرج بذلك القيد فزادوا
هذا لاجرا عنها ايضا وانما خرجت بهذا لان المراد بالقوة والامكان ماهو
مقابل الفعل فان النفس الفلكية وان كانت كمالا اول الجسم طبيعى آلى
الا ان ما يصدر عنها من افعال الحياة اعنى الادراك والحركة الارادية
حاصل لها بالفعل دائما بخلاف النفوس الارضية فانها ليست دائما في التغذية
والتنمية والتوليد ولا في الحركة والادراك بالفعل وبعض العلماء قال ان
التعريف شامل للنفس الفلكية على الراى الثانى لانها كمال اول الجسم طبيعى
آلى يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الحياة وهذا هو محصل التعريف وكلامه

هذا مبني على انه اراد من القوة والامكان المعنى العام الشامل للفعل لكن
يصير حينئذ قيد بالقوة ضائعا لافائدة له اصلا واما النفس الفلكية فهي
كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين ويرد على التعريفين
ان النفس الانسانية والفلكية المجردتين ليستا كالاو لا للجسم على ما ذكر من
معنى الكمال الاول لانه لاشبهة في ان الجسم يتم في ذاته بماذنه وصورته
الجسمية والنوعية ولا حاجة له بعد ذلك في تمام ذاته بل في كثير من كمالاته
او كلها الى نفس مجردة كما في سائر انواع الحيوانات وكما في الافلاك على راي
المشائين نعم بعض كمالات الانسان موقوفة على تلك النفس كما ان بعض كمالات
البلد موقوفة على الملك فالتعريفان غير جامعين عند من يثبت لامتلاك نفسا
مجردة وامان لا يثبت له الا النفس المنطبعة فتعريف النفس الفلكية على
رايه نام * فان قيل * النفس الانسانية كمال اول للانسان لذي هو النوع
لان الكمال الاول لا يكون الا بالنسبة الى النوع كما تبين تعريفه الا انه غير
عن الانسان بالجسم لانه المشاهد المعلوم منه قطع لكل احد * قلنا * نوع الانسان
ان كان حقيقة هذا الجسم المخصوص فقد عرفت حاله وان كان هذا الجسم
مع شيء آخر لم يكن الانسان نوعا حقيقيا بل مركبا اعتباريا فلا يكون له نفس
لانها لا تكون الا للانواع الحقيقية فالاقرب ان تعرف النفس على الاطلاق
بما ذكره ابو علي في الشفاء من ان كل ما يكون مبدأ الصدور وافعال ليست
على وتيرة واحدة عادة للارادة فانما نسميه نفسا مذكوره مفهوم عام مشترك
بين النفوس السماوية والارضية كل مختصة بها لان الشيء اما ان يكون مبدأ

لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية اعم من ان يكون نباتية او حيوانية او انسانية فان كلامها مبدأ لافاعيل اى آثار مختلفة واما ان يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لاعلامه للارادة بل واجد لها وهو النفس الفلكية وذلك المفهوم شامل لهذين القسمين واما ان لا يكون مبدأ لافاعيل اصلاً او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن عادمة للارادة كصورة العناصر والمعادن والقوة الغذائية والنامية وغيرها وهذا ان القسمان لا يشملهما ذلك المفهوم وليس شئ منهما نفسا ولعل نفس الطالب تنزع الى الاطلاع على القوى التي ذكرت انها آلات النفس في افاعيلها فلا بأس بان نشيرهم هنا الى تفاصيلها اشارة خفية لكننا نقصر الكلام على قوى النفوس الارضية اذ هي الاعم الانسب بما نحن فيه فنقول انهم اثبتوا ثمانى قوى يشترك النباتات والحيوانات كلها في ذواتها وان كانت كيفيات آثارها واحوالها متفاوتة فيها ونحن نسوق الكلام هنا في بيان احوالها في الحيوانات وبعد الاطلاع عليها تسهل معرفة احوالها في النباتات وتلك القوى بعضها مما يحتاج اليه بقاء الشخص واستكمالها وبعضها مما يحتاج اليه بقاء النوع فمن الاول الجاذبة وهي قوة تجذب الغذاء اى ما من شأنه ان يصير كلة او بعضه جزءاً للمغتذى من الفم الى المعدة وان كانت اعلى من الفم ثم يجذب بالطف منه الى الكبد وتتميز الاخلات الاربعة هناك بعضها عن بعض ثم تجذب الاخلات منه الى العروق فيتميز هناك ما يصلح غذاء لكل عضو عضو ثم يجذب منها الى كل عضو ما هو صالح له * ومنه الماسكة وهي قوة تمسك الغذاء في المعدة الى ان يصير كيلوسا ويتميز

الاخلاط وفي العروق الى ان يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو وفي كل عضو الى ان يستحيل الى مشابهة ذلك العضو مشابهة ثامة ويلتصق به * ومنه الهضمة وهي قوة تفيد ما جذبته الجاذبة ومسكته المساسكة انطباخا ونضجا حتى صار صالحا لان يصير جزءا من المغتذى ولهذا الانطباخ مراتب اربعة * اولاهما * في المعدة فان فيها يحصل للغذاء بياض وقوام كما الكشك الثخين وابداء هذان النعم لان سطحه مع المعدة كانها سطح واحد وحينئذ يسمى الغذاء كيلوسا * وثانيتهما * في الكبد فان الغذاء فيه ينطبخ انطباخا فوق ما كان في المعدة وحينئذ يسمى كيموسا * وثالثتهما * في العروق فان الاخلاط تدفع مختلطة من الكبد الى العروق لكن الظاهر عليها لون الدم وفيها ينطبخ انطباخا فوق ما كان في الكبد ورابعتهما * في الاعضاء فان الاخلاط ترشح من الفوهات الليفية للعروق الى الاعضاء وتنضج هناك انطباخا ما يحصل لها الاستعداد القريب لالتصاقها بالعضو وصيرورتها جزءا منه ولكل مرتبة من مراتب الهضم فضل يندفع عن البدن فللمرتبة الاولى النفل الذي يندفع من طريق الامعاء وهو اكثر انفضول فبهذه طريقه اوسع وللثانية البول المندفع من طريق المثانة والسوداء المندفعة من طريق الطحال والصفراء المندفعة من طريق المرارة والاولا اكثرها وللثالثة البخار والعرق والوسخ والشعر والقمل المندفعة من طريق المسام واللعاب والمخاط والدمع ووسخ الاذن والرعاف وسائر الماء القسدة والقيح والصد يد المندفعة من مواضعها وللرابعة التي فيها قوة اخرى هي مبدأ لتلك الاندفاعات هي رابعة القوى المذكورة وتسمى اندفعة

ومنه الغذائية * وهي قوة تلصق الغذاء بعد تمام فعل الهاضمة بالعضو بدلا عما
يحتل فيه صورته * ومنه النامية * وهي قوة تجعل الغذاء متداخلا بين
اجزاء العضو وتضمه اليها لتزيد اقطاره الثلاثة زيادة معتد بها على ما يناسب
طبيعة ذلك العضو الى ان وصل البدن الى اعتداله في المقدار ثم تقف عن
العمل وانما قيدنا الزيادة في الاقطار بكونها معتد بها احترازا عن السمن فانه
ذير النمو اذ قد يحصل بعد سن النمو به ايضا تحصيل الزيادة في الاقطار الثلاثة
كن لا تحصيل به في الطول زيادة معتد بها والقيد الاخير احترازا عن الورم
فانه ليس مناسيا لطبيعة ذى الورم وهذه القوة يحتاج اليها الشخص في اشكاله
اعتدال حجمه واما ما يحتاج اليها بقاء النوع فقوتان * احدهما * المولدة
وهي قوة تفرز من غذاء كل عضو بعد تمام الهضم او من غذاء الاثني
نصف على اختلاف الرايين جزأ ليكون كالبدن لشخص آخر من نوع
الاول كما ذكرنا من جنسه كالبعول والموالد من اجتماع الكلب
مع الذئب فعلى الراي الاول المني متخالف الاجزاء متشابه الامتزاج
وعلى الثاني متشابه الاجزاء متخالف الاستعدادات وثانيتهما المصورة
والتي تسمى "روح تميزك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعدادات المصور
والقوى والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلا بالفعل وهذه القوى تسمى
طبيعية لان الطبيعة في اكثر الامور انما يقال لما يصدر عنه الاثر لا بارادة ثم
الخبر ان بعد اشتراك النبات معه في هذه القوى له قوى اخرى خاصة
به ولما كان امتياز عن النبات بالادراك والحركة الارادية فقواه المختصة

به ما يكون مبدأ لـهذين الامرين . واما مبدأ الاول * وهي القوى المدركة
او المعينة على الادراك فقالوا انها عشر * خمس منها في ظاهر البدن وهي
الحواس الظاهرة و لظهورها واشتهارها لاحاجة هنا الى تفصيلها * وخمس
منها في الدماغ وهي الحواس الباطنة * اولها * الحس المشترك وهي التي
ينطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كلها ومحل هذه . مقدم
البطن الاول من الدماغ فان الدماغ منقسم الى ثلاثة اجزاء جزوه
الاول اعظم ثم الثالث واما الثاني الواصل بينهما فهو كمنفذ من الاول الى
الثالث على هيئة دودة * ثانيتهما . الخيال وهي قوة حافظة لتلك الصور
بعد غيوبها عن الحس المشترك فهو كخزانة للحس المشترك ومحلها مؤخر
البطن الاول من الدماغ . ثالثتها . الوهم وهي قوة تنطبع فيها صور المعاني
الجزئية الكائنة في المحسوسات كصدقة زيد المدركة لعمر وعند الاحساس
به وباحواله وعداوة الدائب المدركة لبيمة عند احساسها به ومحلها مؤخر
البطن الثاني من الدماغ . رابعتها . الحافظة وهي قوة حافظة للصور التي
ادركها الوهم فهي كالخزانة بمنزلة الخيال للحس المشترك ومحلها مقدم
البطن الثالث * خامستها * المتصرفه وهي قوة تتصرف في صور المحسوسات
بالحواس الظاهرة والمعاني الجزئية الماخوذة منها بل وفي صور المعقولات
الصرفية ايضا وذلك بان تركيب بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض كتصوير
فرس ذي جناحين وتصوير بدن لارأس له وكابر از الصدق في صورة
العدو وبالعكس وهي لا تسكن عن العمل يوما ولا بقطة فان كن مستعملها

العقل في مدركاته يسمى مفكرة وان كان هو الوهم يسمى متخيلة ومعلها . قدم
البطن الثاني لتكون نسبتها الى ما يتصرف فيها متشابهة . واما مدأ الثاني .
فهي ايضا قوى اما فاعلة او باعثة ومعينة عليها واثانية تسمى نزوة وشوقية
فان كانت باعثة على الحركة لنيل ما تخيله المتحرك واقعا تسمى شهوية وان كانت
لدفع ما تخيله ضارا تسمى غضبية فان النفس تتخيل الحركة اولا باحد هذين
الوجهين ثم تشتاقها ثم تريد لها ثم تمد الاعصاب الى جانب مبدئها مرة
كما في حالة قبض اليد وترسلها عن ذلك الجانب اخرى كما في حالة بسط
اليد فتحصل لكل منهما حركة فهذه اربعة للحركات الاختيارية للحيوانات
والقوة التي منها تمد يد الاعصاب وارسالها تسمى الحركة . والقوى المختصة
بالحيوان تسمى نفسانية نسبة لها اما الى نفس الحيوان للاختصاص بها
او الى نفس الانسان لانها في الانسان اكمل منها في غيره من الحيوانات هذا
بجمل ما قالوا في القوى النفسانية والحيوانية واستدلوا على تمددها على الوجه
المذكور باختلاف الآثار والافعال كالغذاء والنمو وال جذب والامساك
والحركة والادراك ولم يجوزوا ان يكون مبدؤ الكل وفاعلها واحد كالصورة
النباتية والحيوانية او قوة واحدة اخرى فاتبتوا الكل واحد منها فاعلا
وهذا مع كونه بناء على اصلهم الفاسد الذي هو احتمال ان يصدر من
الواحد الا الواحد مردود عليهم بان هذا انما هو في الواحد من كل
الوجوه والصورة النباتية والحيوانية وسائر قواها ليس شئ منها كذلك
فانها امور ممكنة موجودة بوجود زائد حادثة منقسمة حالة في محل لها

الآت واستعدادات غير محصورة فمن اين يلزم امتناع صدور
 المتعدد من مثل هذا الواحد الكثير الجهات ذلك الاصل ان صح دل
 على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص والصادر من كل
 واحدة من تلك القوى افراد كثيرة وان كانت متحدة بالماهية كافراد
 الجذب والامسالك وغيرها يصدر من بعضها الامور المتخالفة الماهية ايضا
 كالخيال والوهم فان حفظهم للصور المنطبعة فيها لا يتصور بدون ادراكها
 لهاو كالتخيلة فانه يصدر منها التركيب والتفصيل ثم ما ذكرناه من اناف لاصلم
 الذي هو ان مبدأ كل الحوادث في عالمنا هذا وفاقها هو العقل الفعال
 ثم من العجائب تجوز صدور ثلاثة اشياء من المعلوم الاول كما ذكر من
 قبل وتجاوز صدور اشياء غير متناهية من المعلوم العاشر وعدم تجوز
 صدور الاثنين مما هو مكتنف بشرائط واستعدادات غير متناهية
 ومحفوف لجهات متكررة ولا ادري كيف يتقبل عنهم عند الفضلاء
 والعقلاء وهذا كلام وقع في اليأس فلنرجع الى ما هو المقصود في
 هذا البحث فنقول استدلوا على ان النفس الناطقة الانسانية مجردة بوجوه
 بعضها يدل على انها ليست في البدن ولا جزأ منه ولا المزاج اذ كل واحد
 منها مათوهمه بعض وبعضها يدل على انها ليست جساما ولا جسمية مطلقا اما
 الاول فتلا ثمة ادلة * اولها ان النفس لا تغفل عن ذاتها حتى في النوم والسكر
 ايضا لهذا اذ اصبح على الشخص باسمه العلم ينسبه وايضا اذ وصل اليه ما يؤذيه
 مثل ان يضرب او يقرب منه النار فان لم يدركه ولم ينقبض منه كان ميتا

وان ادركه وادرك انه يؤذيه لزم ان يكون علما بذاته قبل وصول المؤذي
اليه لان العلم بنسبة شيء الى شيء بدون العلم بالمتسبين محال وتغفل عن
بدنها واجزائه كلها وعن مزاجها بل عن جميع القوى والاعراض الحالة فيه
يظهر ذلك بان نفرض الانسان خلق صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر
شيئا من اجزائه ولا يتلامس اجزائه معلقا في الهواء لا حرفيه ولا يرد فانه
في هذه الحالة يكون غافلا عن ظواهر بدنه لانها لا يدرك الا بالبصر او اللمس
وقد فرض خالياعنها وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح وهوليس بمحصل
في اول الخلق ولا يكون غافلا عن ذاته فثبت انه ليس عين بدنه ولا جزءا منه
ولا مزاجه ولا شيئا من حواسه وقواه * والاعتراض عليه * ان من ادعى
ان النفس والمدر ك هو البدن والمزاج اني يسلم ان الانسان في الحالة
المفروضة يدرك ذاته وان البدن او المزاج تلامس الاجزاء حتى يدرك
شيئا وهذه دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة وكذا ما ذكرنا من ان
النفس لا تغفل عن ذاتها في حال من احوالها وما ذكر في بيانه من الوجهين
ليس بشيء لان تنبيهه بالصباح عليه وانقباضه عن المؤذي لا يدل شيئا منها
على علمه بذاته قبل تنبيهه لم لا يجوز ان يحصل له العلم مع تنبيهه بالصباح وبوصول
المؤذي مع ان هذين الوجهين يتأثبان في غير الانسان من الحيوانات
* ثانيها * ان النفس لو كانت هي البدن لضعفت عند ضعف البدن وليست
كذلك اما الملازمة فعلى تقدير كونها هي البدن او جزؤه فظاهرة واما على
تقدير كونها حالة في البدن فلان القوى الجسمية انما تغفل بالجسم فيكون الجسم

آلة لهاو شرطها في فعلها واختلال الشرط بوجوب اختلال المشروط فيقع
 الفعل حينئذ انقص كما في قوى الحس والحركة * واما انتفاء اللازم فلان النفس
 قد تقوى على افعالها حين يضعف البدن فان الانسان في سن الانحطاط
 يقوى ثقله ويزداد مع ان الآلة البدنية في الانتقاص والانحطاط
 * فان قيل * هذا معارض بان الانسان في آخر الشيخوخة قد يصير خرفا
 فينقص الادراك فقد اختلت قوة العقل باختلال الآلة وهذا يدل
 على ان نفسه حالة في الجسم * قلنا * ممنوع فان اختلال العقل
 باختلال الآلة لا يدل اصلا على ان الفاعل حائل في الآلة بخلاف
 ازدياد العقل وقوته مع نقصان الآلة وضعفها فانه يدل على ان الفاعل ليس
 حالا في الجسم * والا عراض عليه انه لم لا يجوز ان يكون حد من اعتدال
 الجسم الذي يقوم به الفاعل شرطا في كمال العقل والزائد على ذلك الحد
 امامستغن عنه فقط اوقاد حافي كمال العقل والنقصان انما يقع على ذلك الزائد
 فيكون العقل مع هذا النقصان اما على حاله او اتم واذ تعدى النقصان الى ذلك
 الحد مع العقل انقص كما في آخر الشيخوخة * وبما ذكريندفع ما قيل ان يقال
 ذلك الحد لا يوجب الابقاء العقل على حاله لان يزداد عند نقصان الجسم
 والاستدلال انما هو بذلك الازدياد كما مر لا بعدم الاختلال * ثالثها *
 ان النفس لو كانت هي البدن او في البدن لم يكن الشخص الموجود الآن هو
 الذي كان قبل هذا السنين والتالي باطل لان كل احد يعلم بالضرورة انه
 هو الذي تولد ولو منذ مائة سنة * واما الملازمة فلان البدن دائما في التغير

بالتحليل في المدد الطويلة ينتفي ما كان او لا بالاكليّة ويحصل بدله مثله واذا
 انتفى ذلك البدن انتفى جميع اعراضه وقواه بالضرورة لاستحالة بقاء العرض
 بلا محل وانتقاله الى محل آخر * فان قيل * هذا انما يتم لو عرض التحلل لجمع
 الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض الاجزاء الاصلية باقية مادام
 الشخص باقيا وتكون تلك الاجزاء هي النفس او محلها * قلنا * اجزاء كل
 ركن للبدن من اللحم وغيره متشابهة الماهية يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر
 فلو عرض التحلل لبعض متهادون بعض كان رجحانا بلا مرجح * والاعتراض
 عليه * ان تشابه الماهية انما يقتضي ان يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر لان يقع
 لكل منها ما يقع للآخر ولا نسلم الرجحان بلا مرجح لم لا يجوز ان يتحلل بعض
 ما يجوز تحلله دون البعض لارجاح المختار كما هو الحق او لسبب آخر كما في سائر
 الممكنات * وما الثاني فهو ايضا ثلاثة ادلة * الاول * ان للنفس عوارض
 واحوالا يمتنع ثبوت شيء منها للجسم او الجسماني وما هو كذلك فليس يحسم
 ولا جسماني اما الكبرى فيئنة واما بيان الصغرى فبوجوه * احدها * ان النفس
 يخل فيها ما هو غير منقسم الى الاقسام المتباعدة الوضع ويمتنع حلول غير منقسم
 كذلك في جسم او جسماني * بيان المقدمة الاولى ان المعقولات في النفس
 ومن المعقولات ما هو غير منقسم والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير
 متناهية فيمتنع تعقله لاستلزامه تعقل امور غير متناهية دفعة وهو ظاهر
 الامتناع ولو سلم المطلوب حاصل لان كل كثرة متناهية لا بد فيها من الوحدة
 لانها مركبة من الوحدات فثبت تعقل النفس للواحد وتعقل النفس للواحد هو

حلول غير منقسم فيها * وبيان المقدمة الثانية ان كلا من الجسم والجسماني
منقسم وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فيمتنع حلول غير المنقسم في شئ منها
اما انقسام الجسم فظاهرا واما انقسام الجسماني فلان الحال في الجسم
لو كان منقسما مع كون محله منقسما فلا يخلو اما ان يكون بتمامه حالا في كل
واحد من اجزائه محله فيكون حالا في محال غير منتهية وهو ظاهر البطلان
واما ان لا يكون حالا في شئ من اجزائه فلا يكون حالا فيه اصلا هذا خلف
واما ان يكون حالا في بعض اجزائه دون بعض فيكون محله ذلك البعض
لا الكل كما فرض ثم ان كان ذلك البعض غير منقسم لم يكن الحال حالا في
الجسم لان غير المنقسم لا يكون جسما وقد فرض حالا في الجسم هذا خلف
وان كان منقسما فنقل الكلام اليه والى حلول الحال فيه انه في كل من
اجزائه اوليس في شئ من اجزائه الى آخر الاقسام فتبين امتناع حلول غير
المنقسم في الجسم ولا في الجسماني * والاعتراض على هذا الوجه انه مبني على
كون العقل هو حلول المتعقل في ذات العاقل وهو ممنوع بل هو انكشاف
الشئ عند العاقل من غير حلول وارقسام صورة ولو سلم انه الحلول فلا سلم
انه الحلول في ذات العقل لجواز ان يكون في آلة له ويكشف من هناك
عليه وعلى كل تقدير لا يلزم حلول غير المنقسم في النفس وايضا ما ذكر
في بيان انقسام المحل يوجب انقسام الحال منقوض باشياء كثيرة مثل
القطعة والوحدة والاضافات كالأبوة ونحوها فانها كلها امور موجودات
عندهم غير منقسمة اما القطعة والوحدة فلا شبهة في عدم انقسامها و

الاضافات فلانه لا يصح ان يقال ان نصف الابوة مثلاً في نصف الاب ومحال
المجموع اشياء منقسمة وهو ظاهر * واجاب بعضهم عن البعض بان المدعى ليس
ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال . مطلقاً بل انقسام المحل الذي يحل فيه
الشيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة الوضعية كالجسم الذي يحل
فيه السواد او الحركة او المقدار واما المحل المنقسم الى اجزاء غير متباعدة في
الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي
ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع لكن لا يحل فيه الحال . من حيث هو
ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم
بانقسامه لانها لا تحل من حيث هو خط بل من حيث هو متناه و كالا ب
فان الابوة لا تحل من حيث هو ذلك الشخص بل من حيث تولد شخص
آخر منه و كالا بجزء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من
حيث هي مجموع فالمراد ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال الذي يحل فيه
من حيث هو فلا يرد النقص . وفيه نظره لانه ان اراد ان في صور النقص
للطبيعة الاخرى كالانتهاء مثلاً مدخل في المحلية فابس كذلك وان النقطة
حالة في الخط لا في مجموع الخط والشيء وان اراد انها شرط لخلول الحال
في محله فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا لان حلول كل حادث في محله كالسواد
والبياض وغيرهما مشروط بشرائط هي معدات لمحله لقبول هذا الحال فيه
خلول كل للحوق طبيعة اخرى لمحله هي كيفية اسنعد ادية له فلا يوجب
انقسام المحل انقسام شيء من الحوادث الحالة فيه فلا يوجب انقسام النفس

انقسام العلم الحادث فيه وما ذكره في الوحدة في غاية البعد لان الوحدة
تحل في الشيء من حيث هو لا من حيث انه جزء لشيء آخر ولا من حيث
انه مجموع فان الوحدة ثابتة لزيد مع قطع النظر عن كونه جزءا لمجموع
او هو مجموع حتى انه لو لم يكن مجموع اجزائه بسيط لم يكن واحدا
واجاب بعض آخر عن النقص بان المدعى ان حلول الحال اذا كان سرانيا
فانقسام المحل يوجب انقسامه والحلول في صور انقض ليس سرانيا
فلا يرد نقض وهو مردود بانه اذا ثبت نوع من الحلول لا يوجب فيه
انقسام المحل انقسام الحال فليكن حلول غير المنقسم في النفس من هذا القبيل
حتى لا يوجب انقسامها انقسامه وايضا ما ذكره في بيان ان النفس يحل
فيها غير المنقسم لو تم لدل على ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم بان يقال ان
المدركات الحسية تحل في الحواس ومن تلك المدركات ما هو غير منقسم
والا كان كل مدرك مركبا من اجزاء غير متناهية فيمتنع ادراكه دفعة
ولو سلم امكانه فال المطلوب حاصل فثبت ادراك الحواس الواحد والحواس
قوى جسمانية فثبت ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم فبطل هذا الدليل
على انه لو تم ثبت ان النفس ليست جسما ولا جسمانيا ولا يلزم منه ان تكون
مجردة لاحتمال ان تكون جوهر افردا متحيزا الا انهم بنوا كلامهم في هذا
الموضع على بطلان الجزء الذي لا يتجزى اوع قوة في ادلتهم على نفيه * ثانيا *
ان عارض النفس يكون مجردا وعارض الجسم والجسماني، يمتنع ان يكون
مجردا * واما بيان الاولى فهو ان المفهوم الكلي يحل في النفس وهو مشترك

بين افراد مختلفة في الكم والكيف والايان والوضع وغير ذلك فلولم يكن مجردا لا يتصور هذا الاشتراك لانه حينئذ يكون له الواحق المادية من كم مخصوص وكيف مخصوص واين مخصوص وغير ذلك فلا يطابق ما ليس له تلك الاعراض المخصوصة فلا يتحقق الاشتراك بل تمتنع مطابقته لفرد اصلا واما بيان الثانية فان كل جسم وجسماني لا بد له من هذه العوارض التي تمتنع تحققها للمجرد واختصاص المحل بهذه العوارض يوجب الاختصاص بها * والاعتراض عليه * انه ايضا كالوجه الاول مبنى على ان العلم انطباع ماهية المعلوم في النفس وهو ممنوع ولوسلم فالمنطع هو صورة المعنى الكلي لا نفسه ولا يلزم تطابق الصورة وذى الصورة في اللوازم والاحكام كما في صورة الفرس المقوشة مع الفرس الحقيقي فجازان لا تكون الصورة مشتركة ويكون ذو الصورة مشتركا وان تكون الصورة منصفة بتلك العوارض ويكون ذو الصورة مجردا عنها ولوسلم فلا تصاف بتلك العوارض انما لزم من قبل محلها فجازان تكون مجردة عنها ومشاركة بحسب ذاتها * ثالثها * ان النفس تقوى على افعال غير متناهية والجسم والجسماني تمتنع عليهما ذلك اما بيان الاولى فان النفس تتعقل الاعداد والاشكال ومراتبها غير متناهية واما بيان الثانية فلما تقرر في موضعه من ان القوى الجسمانية لا تقوى على اثار غير متناهية لا بحسب الشدة ولا بحسب العدة ولا بحسب المدة * والاعتراض عليه * انا لانسلم ان النفس لما قوة فعل اصلا فضلا عن الافعال الغير المتناهية وانما فاعل الجميع هو الله تعالى ولوسلم فما ذكرتم في بيان انها تقوى

على الافعال فاسد لان العقل انفعال لا فعل وليس لكم ان تسموا
مدعاكم ويا انكم بما يشمل الفعل والانفعال اذ بطلان القول بان القوى
الجسمانية لا تقوى على الفعالات غير متناهية ظاهرا على رأيكم فان انفعال
النفوس المنطبعة الفلكية من المبادئ العالية لقبول الكمالات عنها وانفعال
هيولى العناصر من المبدأ القياض لقبول الصور والاعراض عنه دائر غير
متناهيين ولو سلم فان اردتم ان النفس تقوى على تعلقات غير متناهية دفعة
فهو ممنوع وان اردتم ان تعلقاتها لا تنتهى الى حد لا تقدر بعده على تعقل
آخر فسلم ولكن لا نسلم امتناع مثل ذلك على القوى الجسمانية وما ذكره
في بيان ان القوى الجسمانية لا تقوى على الغير المتناهي فقد بين وجوه فساد
في موضعه واظهرها النقض بالنفوس الفلكية اننى هي قوى جسمانية مع
صدور الارادات والتحرركات الجزئية الغير المتناهية عنها رابعها ان النفس
تدرك ذاتها وادراكها لا يمتنع ان يدرك الجسم او الجسماني ذاته
وادراكه وآلانه والاعتراض عليه ان المقدمة الثانية دعوى غير
ضرورية ولا مبرهنة ومن ذهب الى ان النفس جسم او جسماني كيف
يسلم هذا مع انه ان صح لزم ان يكون للحيوانات العجم نفوسا مجردة وهم
لا يقولون به خامسها ان النفس قد لا تتكل ولا تضعف بتكرار الافاعيل بل قد
تقوى عليها كفى ثوبا الى الافكار فانها به تصير اقدر على الفكر والجسم والتقوى
الجسمانية يكملها ويضعفها دائما تكرر الافاعيل والاعتراض عليه انه يجوز
ان تكون القوى العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع جسمانية فلا

يقدر اختصاص بعضها بالكمال وبعضها بعدمه . فان قيل . القياس المذكور ياباه
❁ قلنا ❁ كلية الكبرى ممنوعة فان من يقول بان النفس جسم او جسمانية لا يسلمها
كيف وكثيرا ما يكون في الاعصاب والعضلات عند الشروع في العمل خدادة
وصلاية يضعف معها العمل وبعد ثوران الحرارة بسبب الحركة تلين
وتبسّط فيصير الشخص اقدر على الحركة والعمل ❁ سادستها ❁ ان النفس
تدرك الاشياء الضعيفة بعد ادراك الاشياء القوية والجسمانية ليست كذلك
فان الباصرة بعد ابصارها جرم الشمس لا تدرك الاشياء الخضرية والذائقة
بعد ادراكها الحلاوة القوية لا تدرك الحلاوة الضعيفة ❁ سابعها ❁ ان النفس
تنطبع فيها صور كثيرة من غير مدافعة بعضها البعض والجسم والجسماني ليسا
كذلك فان صورة الفرس المنقوشة على الجدار مثلا لم تتج لا يمكن اثبات
صورة اخرى في محلها . والاعتراض عليهما * مثل . امر في الوجه الخامس
مع ظهور انتقاض الاخير بقوة الخيال والمفكرة وغيرهما * ثامنها ❁ ان النفس تنطبع
فيها ماهيتها المتضاد بن معا ولا شيء من الجسم والجسماني كذلك اما الصغرى
فلان النفس تحكم بنسبة التضاد بينها ولا بد لها من بالنسبة بين شيئين من
العلم بهما معا ولا معنى للعلم بشيء الانطباع ماهيته في العالم واما الكبرى
فلظهور امتناع اجتماع الضدين في الجسم والجسماني . والاعتراض عليه ❁ انه
ايضا مبني على كون العلم هو الانطباع وقد عرفت حاله مرارا ولو سلم فلانسلم
اشتراك الوجود الذهنى والخارجى في امتناع الاجتماع وامكانه هذا ومن
داب القوم ان يجعلوا كلامنا هذه الوجوه دليلا على حدة لاصل المدعى

الثاني ان الانسان يحكم احكاما على انواع المحسوسات الظاهرة والباطنة
كما يحكم بان هذا المبصر او هذا المتخيل حلوا ومر حارا او باردا خشنا او لين
وان هذا المسموع او هذا المتوهم ملائم او منفور عنه وبالعكس هذا وبامثال
ذلك ويحكم على المعقولات الصرفة ايضا كما يحكم بان واجب الوجود
واحد فلا بد له من شيء يدرك هذه الاشياء كلها ونحن نعلم بالضرورة
ان ليس جسم ولا جسماني يحصل له جميع انواع هذه الادرأكات فثبت
ان المدرك لهذه الاشياء والحاكم ببعضها على بعض شيء غير جسم
ولا جسماني وهو المطلوب * والاعتراض عليه * ان من يزعم ان النفس
جسم او جسماني لا يسلم الضرورة التي ادعوها وليس نزاعه الا في ان هذه
الادرأكات لا تحصل للجسم ولا للجسماني فلا يتم هذا في الحاجة معه * الثالث *
ان النفس لو كانت جسما او جسمانية لزم جواز كون شخص عالم بشيء من
وجه وجا هلا به من ذلك الوجه في آن واحد وهو محال بالضرورة
ما الملازمة فلانه حينئذ يجوز ان يقوم العلم بجزء منها والجهل بجزء آخر
لاقسامها فتكون عالمة وجاهلة معاً والاعتراض عليه * اولاً ان المراد
بالجهل ان كان هو الجهل البسيط ففساد ما ذكر ظاهر لانه ليس وصفاً ثبوتياً
فإنما بهل بل هو عدم العلم عمن من شأنه ان يكون عالماً فعدم شيء من له
العلم به في الجملة والجاهل به من لا علم له به اصلاً فاذا قام العلم بجزء من
نفس الشخص فهو عالم لاجاهل وان اصطاح احد على اطلاق الجاهل عليه
باعتبار خلوج جزء من نفسه عن العلم كما انه يطلق العالم عليه باعتبار قيام العلم

يجزء منها فلا نزاع معه لكن لا امتناع فيه و كذا ان كان المراد به الجهل المركب
لان ما ذكر في بيان الملازمة من انه يجوز ان يقوم العلم بجزء الى آخره
ممنوع و انما يكون كذلك لو لم يكن قيام العلم بجزء من النفس مانعا من قيام
الجهل بجزء آخر منها لكنه مانع ضرورة امتناع كون شخص معتقد للقيضين
في حالة واحدة سواء كان اعتقادهما في محل واحد او في محلين * و ثانيا
انه منقوض بالاعراض الجسمية مثل النفرة و الشهوة و اللذة و الالم ف ان
محالها اجسام و مع هذا لا يلزم جواز ان يكون شخص مشتتبا لشيء و متنفرا
عنه و ملتذبا به و متألما عنه معا . و اما المصنف الثاني . فهو دليل واحد و هو
ان النفس لو كانت حالة في جسم من قلب او دماغ او اى جسم كان لزم
احد الامرين اما دوام ادراك النفس لمحالها او امتناع ادراكها له اصلا
و الى بقسميه باطل فالمقدم باطل اما بيان الشرطية فانه قد علم ان الادراك
هو حصول صورة المدرك فلا يخلو اما ان يكفى لادراك النفس مما تحتق صورته
الاصلية او لا يكفى بل يحتاج الى حصول صورة اخرى له فيها فعل التقدير الاول
يلزم الامر الاول لان تلك الصورة حاصلة عندها دائما و على التقدير
الثاني يلزم الامر الثاني لانه يمتنع ان تحصل في النفس صورة اخرى
لمحالها الا يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في ذلك المحل لان الحال في الحال في الشيء
حال في ذلك الشيء و اجتماع المثليين في محل واحد محال كما تقر في موضعه
فحينئذ امتنع ادراكها لمحالها اصلا و اما بطلان التالي فلاتها تدرك في بعض
الاولقات القلب و الدماغ و غيرهما من الاجسام و في بعضها لا * و الاعتراض

عليه انه ايضا مبتنى على كون الادراك والعلم حصول الصورة وقد عرفت
 حاله مرارا ولوسلم فتختار ان ادراكها للحل يحتاج الى حصول صورة اخرى
 ولا نسلم الامتناع اذا امتنع اجتماع المثليين انما هو عند اتحاد وجودهما في ان
 يوجد اما في الخارج او في الذهن والدليل انما يدل عليه واما اذا كان وجود
 احدهما خارجا والآخر ذهنيا فلا دليل على امتناعه لانه بالحقيقة ليس
 اجتماعا في محل واحد لان محل احدهما المادة الخارجية والآخر النفس الحقة
 فيها ولوسلم فبطلان التالي ممنوع وما ذكر في بيانه غير تام لانه يجوز ان يكون
 محلهما اجتماعا في ان تدركه النفس ولا دليل على انتفاء هذا غير استقراء
 قص لا يفيد في مثل هذه المطالب وايضا الدليل منقوض بصفات النفس
 بان يقال ان كفي في ادراكها حضور ما هيئاتها عند النفس لزم ان تكون مدركة
 لها دائما وان لم يكف لزم امتناع ادراكها والا اجتماع المثليين بل الاجتماع هنا
 اظهر لان محلهما كليهما هنا النفس لا غير والتالي باطل بقسمه لان النفس قد
 تدركها وقد تغفل عنها فلزم امتناع ثبوتها للنفس لكنها ثابتة وجدانها اتفاقا
 واعلم ان بعض من يتصدى لتقوية كلامهم وتمشيطه وتوجيهه والعذر عنه
 اعترف بورد هذه الاعتراضات على هذه الدالة بحسب الظاهر
 ثم ادعى ان كون مقدماتها يقينية فيها نوع خفاء فتحتاج الى تجربة او حدس او غير
 ذلك مما يوضحها ويزيل الحفاء عنها فلا سبيل الى الزام الجاحد لها لكن المسترشد
 الطالب للتحقق باذعان وانقياد ينفع بها وهذا الكلام لا يعجز عنه احد فكل
 من بهت عن اتمام دليله ان يدعى ان حقيقته خفية الاعلى المسترشد

الطالب للحق فيبطل طريق المنظرة وكيف لم يتفق وضوح الصحة والاستقامة في واحد من هذه الأدلة ان كانت يقينية مع كثرتها بل خفيت في الكل بحيث لا يمكن بيانها حتى التجأوا الى مثل هذا الكلام ولم يستعد لا تمامها بالبيان احد مع اهتمامهم التام بتمام كلامهم * فان قيل * اذا كانت النفس الناطقة مجردة عندهم فلم اوردوا مباحث في العلم الطبيعي الباسط عن احوال الجسم الطبيعي من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون * قلناه لان اسم النفس انما يطلق على ما هو مبدأ الآثار لا من حيث ذاته ولا من حيث مبدأ الآثار ولا باعتبار آخر غير انه محصل جسم ومنوعه كما ظهر من ثربها فللاشارة الى هذا الاعتبار اوردوها في مباحث الاجسام وكانهم يبحثون عن انه هل لهذا الجسم نفس مجردة ام لا *

﴿ البحث التاسع عشر في بيان ان النفس الانسانية قديمة او حادثه وانها هل هي باقية بعد موت البدن واجزائه ام لا ﴾

وهي نامقامان * الاول البحث عن قدمها وحدوثها * فنقول اما المليون فقد اتفقوا على انها حادثه لانها من العالم المجمع اجزائه حادث كما مر ولهم اختلاف في ان حدوثها مع البدن او قبله * واما الفلاسفة فاهم في قدمها وحدوثها اختلاف فذهب افلاطون ومتابعوه الى انها قديمة واسندوا عليه بثلاثة اوجه احدها انها لو كانت حادثه لكانت مادية لما تبين من ان كل حادث مفتقر الى مادة والتالي باطل لما مر من ادلة التجريد فالقديم باطل فثبت قدمها لانحصار الوجود في القديم والحادث فاذا بطل احدهما

ثبت الآخر بالضرورة * ثانيها انها لو كانت حادثة لفنيت لان كل كائن فاسد والتالي باطل لما سياتي في المقام الثاني فالمقدم باطل فالمطلوب حق * ثانيها انها لو كانت حادثة لزم لاتناهيها مع ترتبها والتالي باطل بيرهان التطبيق فالمقدم مثله * بيان الملازمة انها على تقدير حذو ثباتها تنقصر الى شرائط من جعلتها بدن لكل نفس والابد ان غير متناهية ومترتبة لدوام حدوثها مادامت الحركات الفلكية وهي سرمدية فلزم عدم تناهي النفوس مع الترتيب لامتناع التناسخ على ما تقرر في موضعه . فان قبل . كيف يجوز تم عدم تناهي الابد ان ونفيت عدم تناهي النفوس وما الفرق بينهما * قلنا * الفرق ان الابد ان وان كانت غير متناهية لكن باسرها وعدم تناهيها غير مجتمعة في الوجود بل متعاقبة والموجودة هناك جملة متناهية فلا يجري فيها التطبيق في الجميع ولا يلزم فساد في المجتمعة في الوجود بخلاف النفوس فانها لما امتنع فناؤها لزم اجتماعها باسرها في الوجود فيجري فيها التطبيق ويلزم المحال وذهب ارسطو ومتابعوه الى انها حادثة مع البدن واحتجوا عليه بانها ان كانت قديمة بل موجودة قبل تعلقها بالبدن لزم احدا مور اربعة اما كون كل نفس من النفوس الغير المتناهية نوعا منحصرا في فرد او التناسخ او اشتراك افراد الانسان في جميع الصفات النفسية او تجزى النفس وانقسامها والتالي باقسامه باطل . اما الملازمة فلانها لو كانت موجودة قبل البدن فلا يخلو اما ان تكون في تلك الحالة متعددة او لا فان كانت متعددة ولا بد للتعدد من التمايز فتمايزها اما بدو وانها باقضاء ماهيتها وهو

الامر الاول وان كان لابد وانها لا بد ان يكون بالقوايل لان تعدد افراد النوع الواحد لا يكون الامعلا بالقوايل كما تقرر في موضعه وقدمت اشارة اليه فيما سبق فيكون كل منها قبل تعلقها بيدها الموجود الآن متعلقة بيد آخر وهو الامر الثاني واما ان لا تكون في تلك الحالة متعددة فبعد التعلق بالابدان ان بقيت على وحدتها كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة وغيرها وهو الامر الثالث وان لم يبق على وحدتها بل تكثرت فهو الامر الرابع واما بطلان هذه الامور في الاول ظاهر اذ لو سلم ان كل ما ليس متماثله فلاشبهة في تماثل البعض والثاني قد اقيمت عليه البراهين في موضعه والثالث والرابع مما لا يخفى على احد واجابوا عن ادلة افلاطون واشياعه اما عن الاول فبانه عند تسليم ان كل حادث مفتقر الى مادة هذه المادة اعم من ان يحمل فيها الحادث او يتعلق بها ومادة النفس وهي البدن من قبيل الثاني وهو لا ينافي بتجرد الحادث بحسب ذاته واما عن الثاني فبان ما ذكر في بيان الملازمة من ان كل كائن فاسد مجرد ادعاء بلا ثبوت نعم هذه القضية دائرة على لسان العقلاء بمعنى ان كل حادث في ذاته قابل للفساد وهذا لا يستلزم طريقتين الفساد عليه لجواز ان يجمع عنه مانع غير ذات الحادث واما عن الثالث فبان برهان التطبيق كما لا يخفى في الاشياء الغير المجتمعة في الوجود كالابدان لا يخفى ايضا في الاشياء التي ليس بينها ترتيب طبيعي او وضعي كالنفوس فان ترتيبها على تقدم يحدوثها زمانيا لا غير واما الجواب

عما احتج به ارسطو واتباعه فهو ان ماذكروه في بيان الملازمة من ان التمايز
 اما باقتضاء الذات او بالقابل ممنوع فان التمايز امر عدمي لا يحتاج الى علة
 ولوسلم فالخسر في المبرع وما ذكر ان تمايز افراد نوع واحد انما هو بالقابل غير
 تام وقد كشفنا عنه غطاءه فيما تقدم ولوسلم فلانسلّم بطلان الامر الاول
 اذ لا مانع من ان يكون كل نفس نوعا منحصرا في فرد وان لا يتماثل نفسان
 اصلا مجردا استبعادا وهو لا يجدي في المسائل العلمية وفي بطلان الامر الثاني
 اعني التناسخ ايضا كلام كثير وحجة غير ملزمة للخصم * المقام الثاني البحث
 عن انها هل هي باقية بعد فناء البدن ام لا * على بقائها الفضلا * من المليون
 وغيرهم سوى لذهابها الى انها البدن او مزاجه فانه لا ينصور حينئذ بقاؤها
 مع فناء البدن المستلزم لنفناء مزاجه * اما المليون فهم متمسكون بنصوص
 الكتاب والسنة واجماع الامة الذالت على بقائها ابداد واما الفلاسفة فلم على
 هذا المطلوب ادلة ثلاثة الاول وهو عمدتها انه قد ثبت ان النفس مجردة
 فلا تحتاج في ذاتها وجوهرها الى مادة وانما تعلقها بالبدن لمجرد ان يكون آلة
 لها في اكتساب كمالها فاذا حصل لها تلك الكمالات زالت حاجتها اليه فيها
 ايضا لان شرط حصولها لا شرط بقائها فاذا فسد البدن لم يفسد الا شيء لا حاجة
 للنفس اليه لا في ذاتها ولا في بقاء كمالها فلا يوجب فسادها وفناؤها فسادها
 وفناؤها ثم هي معلولة للمبادئ العالية الباقية ازل ابد افهي ايضا يجع
 كالاتها باقية بقاءها وهو المطلوب * والاعتراض عليه ان تلك المبادئ ان كانت
 هالة نعمة لوجودها لزم كونها قد يمتد بها وقد اعترفتم بانفائها وان كانت

علة فاعلية لها فقط فلم يلزم من بقاءها بقاءها ولم لا يجوز ان يكون شرطاً في
 بقاءها كما هو شرط في حدوثها حتى يلزم من فناءه فناؤه وهاو من بقاءه بقاءها
 كما يلزم من حدوثها حدوثه * الثاني * ان النفس لو امكن فناؤها ولها بقاء بالفعل
 لزم اما اجتماع المتنافيين في محل واحد واما كون النفس مادية والايمان
 باطلان اما الاول فبالضرورة واما لثاني فلما مر من ادلة التجريد ثم انه على
 تقدير جواز كونها مادية لا يخلو اما ان يكون لمادتها مادة اخرى ولتلك المادة
 مادة اخرى الى غير النهاية وهذا باطل او ينتهي الى مادة ليست لها مادة
 فتكون هي جوهر مجرد اذ لا يمتنع الفناء عليه اذ يمتنع فناء غير المادي ولا نغني
 بالنفس الا هذا * بيان الملازمة * انها لو امكن فناؤها لكان لها بقاء بالفعل
 وقوة فناء والايمان مختلفان والالزام ان يكون باق بالفعل حتى الواجب
 فانها بالقوة وبطلانه جلي ومتنافيان لانها لو كان محل قوة الفناء لكان قابلاً
 للفناء والقابل يجوز اجتماعه مع المقبول فيجوز اجتماع ذات الباقي مع فناءه
 ولا شك في بطلانه فظهر انها متنافيان فاذا ن لا يخلو اما ان يكون محل البقاء
 وقوة الفناء هو النفس فيلزم ذلك الاجتماع او يكون محل البقاء هو النفس ومحل
 قوة الفناء مادتها اذ لا يجوز ان يكون محل امكان الشيء غير مادته كما بين في موضعه
 فيلزم كونها مادية * والاعتراض عليه ما مر من وجوه ابطال ادلة التجريد ولو سلم فتلك
 الادلة لا تدل الا على ان النفس ليست جسماً ولا جسمية وهذا لا يستلزم ان لا يكون
 لها مادة وصورة مخالفتان للمادة الاجسام وصورها وتكون مادتها موجودة قبل
 حدوثها وبقية بعد فناءها وما ذكر من انا لا نغني بالنفس الاجوهر مجردا

باقيا يتمتع الفناء عليه فيكون بقاؤه بقاؤها بعينه باطل لان ذلك الجوهر المفروض هو جزء النفس ويمتنع كون جزء الشيء عنه فلا يتمتع حينئذ فناء النفس مع بقاء تلك المادة * و اجاب عن هذا بعضهم بانه لا يجوز ان تكون للنفس مادة يمكن فناء النفس منها لان تلك المادة اما ان تكون ذات وضع اول او الاول محال لان ماله وضع يستحيل ان يكون جزءا لما لاوضع له بالضرورة * وعلى الثاني اما ان تكون ذات قوام بانفرادها او لا وعلى الاول كانت عاقلة بذاتها لان كل مجرد قائم بنفسه فهو عاقل بذاته كما مر في البحث الحادي عشر فكانت نفسا وهذا خلف لانها فرضت مادة النفس لا عينها * وعلى الثاني فاما ان يكون للبدن تأثير في قيامها او لا وعلى الاول تكون النفس محتاجة في وجودها الى البدن وقد ثبت انه ليس كذلك * وعلى الثاني يكون قوامها بالصورة الحالية فيها وتلك الصورة المقيمة اياها لا يجوز ان تتغير وتفسد بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم وهذا الجواب لا يدفع ما ذكر من بطلان قوله انا لا نفى بالنفس الا جوهر مجرد الى آخره مع انه في نفسه فاسد لان قوله التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم ممنوع بل هو اول المسئلة المتنازع فيها * ثم ان ما ذكر في بيان ملازمة اصل الدليل من ان القابل يجوز اجتماعه مع المقبول لا يصح في مثل الفساد والفناء والبطلان ان اريد به الاجتماع في الخارج فان معنى قبول الشيء لها ليس ان الشيء يكون متحققا في الخارج وتعرض له هذه المعاني فيه بل معناه ان يتقدم فيه . وتحقيقه

انه ليس في الخارج شيء يدل على العدم وان الاجتماع في الذهن بمعنى انه
يجوز ان يحصل الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجى قائما به فهو صحيح
لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين ولو سلم فليكن محل قوة فناء النفس البدن
ار هيولا كما ان محل امكان حدوثها هو فانه لا فرق بين حدوث الشيء
وامكان فناءه في الاحتياج الى المحل والا استغناء عنه وكما جاز ان يكون محل
امكان حدوث النفس هو المادة اى بدنها لا هيولا ولا امتناع في كونها مادية بهذا
المعنى فليجوز ان يكون محل امكان فناءه ايضا المادة بهذا المعنى واجاب عنه بعضهم
بانه لا يجوز ان يكون محل امكان حدوث شيء ولا محل امكان فناءه مبادئه بالضرورة
والاجاز ان يكون محل امكان حدوث الانسان هو الحجر وبالعكس ومحل
امكان فناءه ما في المشرق وما في المغرب وبالعكس ولا شك في بطلانه فالبدن
من حيث هو مبائن للنفس ليس محلا لامكان حدوثها لكن لما استبعد البدن
لفيضان صورة نوعية عليه فلا بد لحصول هذا الاستعداد له من ان يتحقق
فيه حالة وهيئة مخصوصة مناسبة لتلك الصورة ولا بد لحصول تلك
الصورة من فيضان نفس عليه لانها من مبادئ تلك الصورة وعلمها فحصل
للبدن مع تلك الهيئة مناسبة وارتباط مع النفس فلماذا جاز ان يصير محلا
لامكان حدوثها فالبدن من حيث هو مبائن ليس محلا لامكان حدوثها
من حيث هي جوهر مجرد بل البدن باعتبار الارتباط المذكور والمقارنة
التدبيرية صار محلا لامكان حدوثها من حيث انها علة لتلك الصورة فاذا
حدثت النفس وحصلت الصورة زالت تلك الهيئة المختصة وزال امكان

حدوث النفس ايضا وامكن فساد تلك الصورة لان امكان فسادها محلا
هو محلها اي هيولى البدن بخلاف النفس فان البدن او هيولى لا يجوز ان
يكون محلا لفسادها وفنائها لمباينته اياها ولا يجوز ان يكون استعداد البدن
لانعدام الصورة موجبا لاستعدادها لانعدام النفس كما كانت استعدادها
لحدوث الصورة موجبا لاستعدادها لحدوث النفس لان استعداد شيء
موجب لاستعداد جميع عملها ومن عمل الصورة النفس كما امر فاما استعداد
انعدام شيء لا يوجب استعداد واحد من شرائطه او علله وفيه نظر
اما اولا فلان المستدلين بهذا الدليل كذبى على وغيره بنوا الكلام في ثبات
ان كل حادث مسبوق بمادة على الامكان الذاتى كما مر ت اليه الاشارة في
صدر الكتاب والامكان الذاتى لوجود الحادث مقدم بالذات على
حصول اي هيئة معدة لحدوثه مفروضة في بدنه او هيولى ولا بد
لذلك الامكان من محل على زعمهم فكيف يصح ان يكون حصول تلك الهيئة
في البدن واسطة في كونه محلا لذلك الامكان واما ثانيا فلان قوله اذا حدثت
النفس زال امكان حدوثها لا يصح على هذا التقدير لان الامكان الذاتى
لا يزول عن الممكن ابدًا واما ثالثا فلانه اذا اندفعت المباينة بين البدن
والنفس باى جهة كانت وحصل بينهما ارتباط قوى حتى صارت متصرفه
فيه كما نشاء وصار آلة له في تحصيل كمالها فلم لا يجوز ان يكون محلا لامكان
فنائها اما بفساد البدن او بقدره القادروا رادته وبطرو مندف لهو الكل
ممنوع اما الاول فقد عرفت بطلانه فيما سبق من ان فناء البدن لا يوجب

فناء النفس * واما الثاني * فلان الفناء ليس شيئاً حتى يتصور وقوعه بالقدرة والارادة
 * واما الثالث * فلان المناقاة بين الجواهر لا يتصور الا باعتبار حلول في مادة
 والنفس ليست مادة حتى يتصور طر و مناف لها و اذا امتنع اللازم باقسامه
 امتنع الملزوم * والاعتراض عليه * منع الملازمة مستلذا بمنع انحصار سبب
 فناءها في الامور الثلاثة بناء على ما سبق من جواز كونها مركبة من مادة
 وصورة لا كمادة الاجسام و صورتها تفنى بزوال صورتها و لو سلم فلا نسلم
 امتناع اللازم اما قسمه الاول فلما عرفت من جواز كون البدن شرط البقاء فنعند
 خراب البدن تفنى لا تفناء شرط بقاءها و اما قسمه الثاني فلان الفناء ليس عد ماصرفا
 ونفيا مطلقا بل هو عدم بعد الوجود و لا نسلم ان مثله لا يدخل تحت القدرة
 والارادة و اما قسمه الثالث فلان قوله النفس ليست مادة ان اراد به انها
 ليست حالة في مادة فعلى تقدير تسليمه لا يجدى نفعه وان اراد نفي المادة عنها
 اعم من ان يكون محلها او محل صورتها فقد عرفت حاله آنفا *

* البحث المشرون في بيان حشر الاجساد و رد الارواح الى الابد ان
 هل هو ممكن و واقع ام لا *

والمقام يستدعي تفصيل مذاهب اهل العالم في المعاد . قال الامام الرازي
 في الاربعين اعلم ان الاقوال الممكنة في المعاد لا تزيد على خمسة وذلك
 ان المعاد اما جسامي فقط وهو قول اكثر المتكلمين * او روحاني فقط وهو
 قول اكثر الفلاسفة الالهيين * او كلاهما معا وهو قول كثير من المحققين
 او ليس بواقع اصلا وهو قول القدر من الفلاسفة الطبيعيين * او ليس شي *

من هذه الاحتمالات مجزوما به بل كل واحد مما يتوقف فيه وهو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال لم يظهر لي ان النفس شيء غير المزاج ام لا فعلى تقدير ان تكون هي المزاج فعند الموت تصير النفس معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته يعنى على زعمهم وعلى تقدير ان تكون جوهر ابا قيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولم يتبين عنده ان النفس هي المزاج او غيره لاجرم توقف فيه هذا كلامه * ومعنى المعاد الجسماني رجوع البدن الاول الى الوجود بعد الفناء بالكلية على رأى ورجوع مثله اليه بعد العدم على رأى ورجوع اجزاء البدن الاول الى الاجتماع كما كانت بعد التفرق على رأى وهو معنى المعاد الروحاني عند من يقول به فقط رجوع النفس الى عالم التجرد والانتقاع عن البدن والاتصال بالروحانيات العلوية * وعند من يقول بها معامناه رجوع النفس الى التعلق بالبدن بعد مفارقتها عنه وانما قال اكثر المتكلمين بالمعاد الجسماني فقط لان النفس عند هم جسم لطيف نوراني سار في البدن سريان النار في الفهم والماء في الورد فليس المعاد الا للجسم الذي هو الهيكل المحسوس مع النفس وتمام هذا البحث كما ينبغي يستدعي ان يبين ان اعادة المعدوم هل هي ممكنة ام لا فنجعل البحث مقامين الاول لبيان حال اعادة المعدوم والثاني لبيان حال المعاد .

✽ المقام الاول في بيان حال اعادة المعدوم ✽

ان اكثر الملمين جوزوا اعادة المعدوم سيما المعتزلة القائلين بان المعدوم الممكن شيء اى ذاته المخصوصة ثابتة في العدم فدل لهم

على هذا المدعى ان وجود المعدوم ممكن لذاته والالم يوجد اولا
والامكان الذي لا ينفك عن الذات وقدرة الله تعالى شاملة لجميع
الممكنات فيكون ايجاده مقدورا له جائزا صدوره عنه وهو المطلوب وانكر
الفلاسفة وبعض التناسخية والمعتزلة والكرامية جوازهم فمنهم من ادعى ان
امتناعه ضروري قال ابو علي ان من رجع الى فطرته السليمة ورفض
عن نفسه الميل والعصية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنعة لكن
دعوى الضرورة فيها خالف فيه كثير من العقلاء متمسكين بالذليل غير
مسموعة * ومنهم من استدل عليه بوجوه * الاول * ان تخلل عدم بين الشيء
ونفسه محال واعادة المعدوم يستلزمه فيكون محالا اما الاستلزام فلان
العدم تخلل بين الوجود الاول والثاني والالم يتصور الاعادة فلا يتخلل اما
ان يكون الوجود الثاني غير الاول او عينه فان كان غيره فالموجود به ليس
عين الموجود بالاول لان الشيء الواحد لا يكون موجودا بوجودين متغايرين
بالضرورة فلا يتحقق اعادة المعدوم والمقدور خلافا وان كان عينه
ثبت الاستلزام * والاعتراض عليه * انا نختار الشق الثاني ونمنع الاستلزام
لان عدم ما تخلل بين الشيء ونفسه بل زمان عدم شيء تخلل بين زمانين
وجوده الواحد * فان قيل * اعترفتم به من اتفاق الوجود بالاول والثاني
بقتضى تغاير الوجودين وبه يثبت المطلوب لانه اذا كان الوجودان
متغايرين يكون الموصوف بهما متغايرين * قلنا * نعم لكن يكفي التغاير
الاعتباري ولا حاجة الى التغاير الذاتي لثبت مطلوبكم وبهذا الاعتبار

يصح ان يقال زمان العدم تخلل بين الوجودين لان التخلل لا يقتضى
 الاشئين متغايرين تغايراً اعم من ان يكون ذاتياً او اعتبارياً هكذا قيل وفيه نظر
 لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو مقدم كذلك
 على الوجود الثانى والمتقدم على المتقدم على الشئ حقيقة متقدم على ذلك الشئ
 حقيقة فما ذكر يلزم تقدم الوجود على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضرورى
 وليس هذا مثل تقدم اجزاء الوجود الواحد بعضها على بعض لان الاجزاء
 ثمة ليست بالفعل بل بالاعتبار المحض بخلاف الوجودين ههنا فان كلامها
 منقطع عن الآخر بالفعل وليس ما تقدم من هذه المناقشة في ان الشئ
 الواحد لا يكون موجود ابوجودين ومنع ضروريته بان يقال الوجود
 عارض لماهية الممكن زائد عليها فلم لا يجوز ان يكون الشئ الواحد
 موجود ابفرادين متغايرين منه كما ان الشئ الواحد يكون ابيض بياضين
 متغايرين بحسب وقتين نعم لا يجوز هذا باعتبار وقت واحد * الثاني *
 ان اعادة المعدوم لا تتحقق الا اذا كان الوجود بعد العدم هو الموجود
 قبله بعينه ومن ضرورة ذلك ان يعاد الوقت الاول والى لم يكن
 اياه بعينه لان الموجود فى زمان غير الموجود فى زمان آخر واذا كان
 كذلك كان موجودا فى وقته الاول فيكون مبتدأ لا معاد اهـ
 خلف او نقول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهذا محال لانها متنافيان
 . والاعتراض عليه . انا لانسلم ضرورة اعادة الوقت الاول وانما يكون
 ذلك لو كان الوقت من شخصاته وليس كذلك وما ذكر من ان الموجود

في زمان غير الموجود في زمان آخر ان اريد به المغايرة بالذات فهو باطل
والا لزم ان يكون كل شخص في كل آن شخصا آخر كالأعراض الغير القارة
ولا خفاء في بطلانه وان اريد به المغايرة في الجملة ولو اعتبارية فمسلم
ولا يجدي نفعاً ولو سلم فلا نسلم ان الموجود في وقته الاول مبتدأ على
الاطلاق بل اذا لم يسبقه حدوث آخر ولم يكن وقته ايضا معاداً واما اذا
كان كذلك فهو معاد لا مبتدأ فلا يلزم خلف ولا اجتماع المتنافيين ❁ الثالث ❁
ان جواز اعادة المعدوم يستلزم جواز عدم التمايز بين الاثنين واللازم
باطل ضرورة انه لا اثينية بدون التمايز ❁ اما الملازمة فلانه اذا جاز اعادة
المعدوم ويموز من انه تعالى خلق مثله في الذات وجميع الأعراض فنفرض
وقوع الامرين جائزاً فلا يكون بين المعاد ومثله المفروض تمايز لا شراكهما
في الذات وجميع الأعراض ❁ والاعتراض عليه ❁ ان لا نسلم جواز خلق
مثله في الأعراض الشخصية كيف ولو صرح ما ذكرتم لزم ان لا يمكن وجود
شخص من الممكنات اصلاً لا ابتداءً ولا اعادة لاستواء جريان هذه
المقدّمات في الكل لا اختصاص لها بالاعادة ❁ الرابع ❁ لو جاز اعادة المعدوم
لصدق الحكم عليه في حال عدمه بانه يجوز اعادته وصدق اي حكم كان
يتميزه عن الممتنع والالم يكن هو اولى بذلك الاتصاف من الممتنع لكن هذا
التمييز محال لان عدم الصرف والنفي المحض لا يتصور له تميز ❁ والاعتراض
اما على رأي من يقول ان المعدوم الممكن شيء فظاهر واما على رأي من
لا يقول به فلا اعتراض ان جواز الاعادة والتميز الذي مقتضاه وصفان

اعتباريان يحصلان للمعدوم في نفس الامر حال حصوله في العقل وهذا كاف في صدق الحكم المذكور ولا يتوقف على اتصاف المعدوم بهما في الخارج كما في الاحكام الصادقة على الممتنعات كيف ولو صح ما ذكرنا من ان لا يجوز احدث شيء اصلا بان يقال لو جاز احدث شيء لصدق الحكم عليه حال عدمه قبل احدثه انه يجوز احدثه وهذا يستلزم تحقق النسبة في نفس الامر الى آخر المقدمات فهاهو الجواب في جواز الاحداث فهو الجواب في جواز الاعادة ❖

❖ المقام الثاني في بيان حال المعاد الجسماني ❖

اثبت المليون عن آخرهم ومعتمد في ذلك النصوص الكثيرة القطعية التي لا تقبل التاويل اصلا لا كالنصوص المشعرة بالتجسم والتشبيه القابلة للتاويل المنافية للذات القطعية على استحالة ظواهرها * وانكره الفلاسفة وقالوا الاحياة للبدن بعد موته ولاجنة ولا نار حقيقة ولا لذة ولا ألم جسمانيين وماني كلام الانبياء والعلماء من هذا القبيل فلما هي تمثيلات وتصورات للامور المعقولة بالاشياء المحسوسة تفهيم لارباب العقول الناقصة القاصرة عن درك العقليات الصرفة لترغيبهم في اكتساب الاخلاق المرضية وارتياب الاعمال السنية وترهيبهم عن الرذائل ليستعدوا لنيل سعادتهم العظمى وادراكها بالحقيقة وهي الذات الروحانية السرمدية التي لا يكاد يكتسب كنهها وان اتصفوا بخلاف ذلك تهيا والشقاوتهم الكبرى وهي الحرمان عن تلك الذات والتالم به اما على التأيد واما في اوقات متفاوتة

وان لم يتصفوا لا بهذا ولا بذلك فليس لهم بعد الموت الم ولا ذرة اصلا. وبيان ذلك انهم اثبتوا المعاد الروحاني بالمعنى الذي ذكرناه بناء على اصلهم من ان النفوس المجردة تمتنع فناءها وانكر المعاد الجسماني بناء على ان اعادة المعدوم ممنوعة وايضا يستدلون على عدم جواز حشر الاجساد واعادتها بادلة خاصة به كما نذكرها ان شاء الله تعالى ويقولون ان النفوس كما انها باقية بذواتها بدافهي ايضا باقية بكالاتها التي اكتسبتها مدة تعلقها بالبدن وتلد بها لذة عظيمة روحانية لا يقدر قدرها ولا يتصور مثلها في اللذات الجسمانية وكذا في جانب الالم للنفوس التي فقدت كالاتها وانصفت بالرزائل ونهبوا على ان اللذة الروحانية اقوى من الجسمانية فيبينوا ان اللذة الباطنية مطلقا ولو كانت خيالية او وهمية اقوى من الحسية المظاهرة بوجوده . منها . ان من اقوى المستلذات الحسية المطاعم والمناخ وكثيرا ما يكون الشخص مشتتيا بهما جدا قادرا على تناولهما فيعرض له خاطر اللعب بالشطرنج ويتخيل الغلبة فيه فيتركهما ويشغل به زمانا طويلا فلو لان لذة تلك الغلبة مع كونها في امر خسيس مضيع للعمر الشريف اقوى من لذتهما لما وقع من العاقل ترجيحهما عليهما . ومنها . انه كثيرا ما يتركهما عند توقاف نفسه اليهما اذا اتواهم انقدا حيا في حشمتهم بسبيهما ولو لان لذة الحشمة اقوى من لذتهما لما كان كذلك . ومنها . انه كثيرا ما يحتاج الى ما عنده احتياجا شديدا ومع هذا يؤثر غيره على نفسه ويعطيه اياه فلو لان لذة الايثار وما يترتب عليه من التناهي اقوى عنده لما فعل ذلك . ومنها . انه ينفق كثيرا ما من ماله الذي هو شقيق روحه

بل قد ينطق كله في طلب رياسة نافضة حقيرة ولولان الرياسة الذم المشتبهات
الحسية التي لا تحصل الا بذلك المال لما وقع ذلك * ومنها * انه كثيرا ما يوقع نفسه في
ورطة الهلاك بمبارزة الابطال والقتال مع جمع عظيم بتعد يوم السلامة
والخلاص بتوقع ذكر جميل بل قد يقطع بموته ومع هذا يقدم على المحاربة بتوقع
ثناء يقع بعده توهم انه يصل منه اليه فائدة فلولان لذة التناء اشد من اللذات
الجسمانية الفانية بالموت لما كان كذلك وامثال هذه كثيرة في الانسان بل كون
اللذة الباطنة اقوى من الظاهرة متحقق في الحيوانات العجم ايضا ولهذا
يمسك كلب الصيد وطائره مع غلبة جوعها الصيد على صاحبها بل قديا تيان
به اليه وايضا تلك الحيوانات تؤثر ولدها على نفسها في الطعمة وكثيرا
ما تسعى في دفع الموزى بل المهلك عن ولدها فوق ما تسعى في دفعه عن نفسها
وكل ذلك دليل على ان اللذة الباطنة اقوى من اللذة الظاهرة مرة مطلقا
ثم ان اللذة العقلية المحضة اقوى اللذات الباطنة والظاهرة واثرة فيها بوجوه
* الاول * ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية ومدركات
العقل اشرف من مدركات الحس وكما كان كذلك كانت اللذة العقلية
اقوى واشرف من اللذة الحسية * اما الصغرى فبين جزئها الاول من وجوه
* اولها * ان ادراك العقل يصل الى كنهه اشئ * ويميز بين ماهيته واجزئها
وعوارضها ويميز الجزء الجنسي عن الجزء القضي للهيبة ويميز جنس جسم
عن فصله وجنس فصلها عن فصله ويميز لازمها عن مفارقها الى غير ذلك واما
الحس فلا يصل الا الى ظواهر المحسوس فيكون ادراك العقل قوى * وثانيها *

ان ادراكات العقل غير متناهية وادراكات الحواس مناهية لبقاء العقل
وفناء الحواس وغير المتناهي اقوى من المتناهي واثباتها ان ادراك العقل
لا اختصاص له بنوع من الانواع بخلاف ادراكات الحواس فان كلا منها
له اختصاص بشيء فثبت بهذه الوجوه ان الادراكات العقلية اقوى من
الادراكات الحسية واما ان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس
فلان مدركات العقل هي البارى تعالى والمجردات بذواتها ومدركات
الحواس ليست الا صفات الاجسام ولا شبهة لعقل انه لاشرف للثانية بالنسبة
الى الاولى * واما الكبيرى فلان اللذة اقوى اما على التقدير الاول فواضح
واما على التقدير الثانى فلان السبب متى كان اقوى كان المسبب اقوى
واذا كانت اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم ومسببة عنه ولا شك
ان الملائم كلما كان اشرف كانت الملائمة اكثر فتكون اللذة فى ادراكه
اقوى فتكون اللذة العقلية اقوى من هذه الجهة ايضا * الثانى * من
الوجهين * ان لذات الملائكة هي العقلية لا غير ولذات البهائم هي الحسية
فقط ولا شك ان حال الملائكة الذواهب من حال البهائم قال الامام
الرازى هذا الوجه اقمى خطا بى جد او كانه اشار بقوله جد الى ان
الوجوه الاخر المذكورة لا تثبت هذا المطلوب لا تخلوا ايضا عن
كونها اقناعية لكن هذا اظهر فى هذا المعنى وانما لم نشتغل نحن بما فيه الا انه ليس
فى تزيفها كثير فجمع اذ هذا المطلوب متفق عليه بين الكاملين من العقلاء
وان كان الغالب على اوهام العوام ان اللذات القوية المنعوية

